تحديث التفكير الديني

يورغن هابرماس
جوديث بتلر
كورنيل ويست
تشارلس تيلر

قوة الدين في المجال العام

ترجمة: فلاح رحيم



قوة الدين في المجال العام

الكتاب: قوة الدين في المجال العام
المؤلف: يورغن هابرماس/ تشارلس تيلر/ جوديث بتلر/ كورنيل ويست
ترجمة: فلاح رحيم

عدد الصفحات: 224 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9953-582-62-7

الطبعة الأولى: 2013
هذه ترجمة لكتاب:
THE POWER OF RELIGION
IN THE PUBLIC SPHERE
Columbia University Press

الناشر:

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosopy of Religion Study Center
بغداد - شارع المتنبي
email: qahtanee@gmail.com

دار التنوير للطباعة والنشر ©.

لبنان: بيروت ـ الجناح ـ مقابل السلطان إبراهيم
سنتر حيدر التجاري ـ الطابق الثاني ـ هاتف وفاكس 9611843340+
مصر: القاهرة ـ وسط البلد ـ 8 شارع قصر النيل ـ الدور الأول ـ شقة 10
هاتف: 20(2)27738931+ - 20(100)7332225+ فاكس: 20(2)27738932+
تونس: 24 نهج سعيد أبو بكر (ط 3) هاتف/ فاكس: 216333714+
البريد الإليكتروني: info@dar-altanweer.com
الموقع الإليكتروني: www.dar-altanweer.com

قوة الدين في المجال العام

يورغن هابرماس - تشارلس تيلر
جوديث بتلر - كورنيل ويست

تحرير وتقديم
إدواردو منديتا - جوناثان فانانتويرين

كلمة الختام
كريغ كالهون

ترجمة
فلاح رحيم

مركز دراسات فلسفة الدين

التنوير

تحديث التفكير الديني

سلسلة بإشراف:

د. عبد الجبار الرفاعي

المساهمون في الكتاب

ـ **جوديث بتلر**: استاذة البلاغة والأدب المقارن في جامعة كاليفورنيا في بيركلي. من كتبها «**مشكلة الجنوسة: الحركة النسوية وتخريب الهوية**»، و«**دعوى أنتيجونا: القرابة بين الحياة والموت**»، و«**تأملات هيغلية في فرنسا القرن العشرين**».

ـ **يورغن هابرماس**: أستاذ وعالم اجتماع ألماني. من كتبه الحديثة «**مستقبل الطبيعة البشرية**»، و«**الغرب المنقسم**»، و«**بين النزعة الطبيعية والدين: مقالات فلسفية**».

ـ **تشارلس تيلر**: فيلسوف وأستاذ كندي في العلوم السياسية والفلسفة في جامعة ميكجيل وحائز على جائزة تيمبلتون وجائزة كيوتو. من كتبه الحديثة «**تنويعات الدين اليوم: إعادة نظر في وليم جيمس**»، «**التخييلات الاجتماعية الحديثة**»، و«**عصر العلمانية**».

ـ **كورنيل ويست**: أستاذ في جامعة برنستون، يمارس التدريس في مركز الدراسات الأفريقية الأمريكية وقسم الدين. من كتبه الحديثة «**أهمية الديمقراطية: الانتصار في المعركة ضدّ الامبريالية**»، «**الأخ الغرب: العيش والعشق بصوت عال**».

ـ **إدواردو منديتا**: أستاذ الفلسفة في جامعة نيويورك الحكومية

فـي ستوني بروك، ومؤلـف كتاب «**مغامـرات الفلسـفة المتعالية**»، «**شـذرات عالميـة: العولمـات، والاتجاهـات الأمريكيـة اللاتينية، والنظرية النقدية**».

ـ **جوناثـان فانتويربن**: مدير البرنامج الخـاص بالدين والمجال العـام في مجلس بحوث العلوم الاجتماعية، وأسـتاذ زائر في معهد المعرفـة العامـة فـي جامعـة نيويـورك، ومحرر مشـارك فـي كتاب «**تنويعات العلمانية في عصر علماني**».

ـ **كريـغ كالهـون**: مديـر مجلس بحـوث العلـوم الاجتماعية في جامعـة نيويـورك. بين كتبـه الحديثـة «**الأمم لهـا أهميتهـا: التاريخ والحلم الكوزموبوليتي**»، ومجموعة مُحرّرة تحت عنوان: «**روبرت ك. ميترون: سوسيولوجيا العلم والسوسيولوجيا بوصفها علماً**».

المترجم:

ـ **فـلاح رحيم**: كاتب ومترجم عراقي مقيم في كندا. له مجموعة مـن الدراسـات وترجم العديد مـن الكتب الفكرية والفلسـفية منها «**محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**» لبول ريكور، و«**القراءات المتصارعة**» لبول آرمسـترونغ، و«**الترجمة وإعادة الكتابة والتحكم في السـمعة الأدبية**» لأندريـه لوفيفر. أصدر روايتـه الأولى «**القنافذ في يوم ساخن**» عام 2012.

شكر وتنويه

هذا الكتاب هو نتاج حدث اشتركتْ في رعايته ثلاثُ مؤسسات فضلاً عن دعمٍ وتشجيع خاصّين من مجموعة من الأفراد. قُدّمت نسخٌ مختصرةٌ من المقالات المنشورة هنا لأول مرة في نشاط عام شهدته القاعة التاريخية الكبرى في اتحاد كوبر في مدينة نيويورك. وقد رَعى النشاط الذي أقيم في 22 تشرين الأول عام 2009 معهد نيويورك للمعرفة العامة، ومجلس بحوث العلوم الاجتماعية، وجامعة ستوني بروك. وتجمع زُهاء ألف شخص في طابور حول المجمّع غصّت به القاعة الكبرى للاستماع لجوديث بتلر، ويورغن هابرماس، وتشارلس تيلر، وكورنيل ويست يقدّمون أفكارهم ويتحاورون لخمس ساعات تقريباً. بالإضافة إلى فصول الكتاب الأربعة، يُعاد هنا تقديم مدوّنات خضعت للتحرير للحوارات التي جرت بين المشاركين، وهي منشورة فيما بين المقالات كما كان ترتيبها خلال النشاط نفسه. وقد تكرّم كريغ كالهون، شريكنا في تنظيم النشاط، بالموافقة على كتابة كلمة ختامية.

نخصّ بالشكر المساهمين الأربعة لمشاركتهم في الحوار العام

ولمـا أبدو مـن لطف وتعاون في كتابة نصوصهـم ومن ثم تحريرها ومراجعـة المسـوّدات الخاصـة بملاحظاتهـم الارتجاليـة. لـولا حماسـهم، وكرمهم، وجرأتهم لم يكـن لهذا الكتاب أن يرى النور. ونحـن مدينون بالفضـل لكريغ كالهـون الذي رتّب الدعـم المالي للحوار العام، ولروبرت كريز، وأريك كيلر، ونانسـي سـكوايرز من جامعة سـتوني بروك، الذين وفروا دعماً وتشجيعاً إضافيين. ونَدين بشـكر خاص لروث برونشـتين، وصموئيل كارتـر، وإيفان ري من جامعـة نيويورك (لتعاونهم في تنظيم هذا النشـاط)؛ ولبول برايس، وتشـارلس غيلمـان، وجيسـيكا بولبـوم مـن مركـز بحـوث العلوم الاجتماعيـة (لتعاونهم فـي إعـداد المخطوطة وتفاصيـل أخرى)؛ ولماثياس فريتش، وماريا هيريرا ليما، وديفيد كيومان كيم، وماكس بينسـكي (للتعليقـات المفيدة التي جاءت في وقتها المناسـب على نسـخة سـابقة من مقدمتنا)؛ ولوندي لوتشـنر من منشورات جامعة كولومبيا (التي منحت نشر هذا الكتاب أسبقية في التحرير). ونحن نشـكر في المقـام الأول الحضور الذي زاد عـدده على الألف ممن شـارك في حدث ملحمي طويل دون شـك. إن هذا الكتاب شـاهد على حيوية المجال العام في تجسّده الأمريكي الفريد.

مقدمة الترجمة العربية

يحتـوي هذا الكتـاب على المحاضرات والنقاشـات التي طُرحت فـي حدث أكاديمـي بارز وقع عـام 2009 فـي مدينة نيويـورك برعاية ثـلاث مؤسسـات علمية رصينة تحـت عنوان «قوة الديـن في المجال العام». وهنالك أكثر من سبب يدعونا إلى ترجمته إلى العربية في هذا الوقـت تحديـداً، منها أن الموضوع وما أحاط بـه من حوارات تقارب بعضاً من أخطر الأسئلة التي تواجه المجتمعات العربية والإسـلامية في أعقاب إعصار الربيع العربي، ومنها أهمية الأسـماء المشـاركة في الحـدث وما عُـرف عنها من رصانـة وجرأة في إعادة طرح مسـلمات المجتمعات الغربية طرحاً نقدياً. والكتاب بعد هذا وذاك يفتح سـبيلاً جديـداً إلـى فهـم منتج للعلاقـة بيـن العلمانيـة والدين يتجـاوز حالة الجمـود والتخندق والانغلاق التي سـادت هـذه العلاقة خلال عقود طويلة من تبادل الاتهامات والتهديدات في ثقافتنا العربية.

تسـود النزاعات بين العلمانية والدين في المشهد العربي مسلمات غربيـة تأسسـت منـذ أواخر القرن التاسـع عشـر حتى منتصـف القرن العشـرين، أي منـذ أن انطلـق المشـروع الأنثروبولوجـي فـي إنجلترا

الفكتورية على يد الأكاديمي الألماني المقيم في بريطانيا أستاذاً في جامعة كمبرذج فردريك ماكس مولر (1823-1900) Fredrick Muller حتى سبعينات القرن العشرين عندما بدأت تتزايد محاولات فهم العلمانية على أنها متجذرة في الفكر الديني نفسه. كان مولر صاحب نظرية أثارت لغطاً كبيراً في الأجواء الفكرية المتوترة التي أعقبت نشر داروين لنظريته في النشوء والارتقاء، فقد قارب الدين من منظور العلوم البحتة بدلاً من فهمه بمقولات مستمدة من متونه، واستعار أدواته من حقول مجاورة أبرزها الاشتقاق اللغوي الذي قاده إلى القول إن تطور اللغة هو الأصل في ظهور الأديان والسحر.

أفسح مولر المجال واسعاً أمام منظرين وفلاسفة بارزين للتوغل في طريق الدراسة العلمية البحت لطبيعة الدين ونشوئه. فبلور إدوارد بيرت تيلر E. B. Tylor (1832–1917) نظريته الخاصة عن الدين وطرح في أبرز كتبه «الثقافة البدائية» (1871) فهمه لمذهب الإحيائية Animism الذي يرى أن الإنسان البدائي اعتقد أن الأرواح حاضرة في جميع الموجودات الطبيعية إما بوصفها مبادئ لأفعالها وإما بوصفها إمكاناً يسكنها. وكان تعريف تيلر للدين واسعاً يتجاوز النسخة التوحيدية من الديانات، فالدين بالنسبة له هو «الإيمان بالكائنات الروحية» لا الإيمان بإله أو آلهة. ثم أثّرتْ نظرية تيلر هذه في مشروع جيمس فريزر J.G.Frazer (1854 – 1914) لاستقصاء التشابه بين الأساطير والأديان في مختلف الحضارات كما عرضه في كتابه المعروف «الغصن الذهبي» (1890). وقد خلُص فريزر إلى رسم مسار تطوّري متصاعد يبدأ من السحر البدائي ليمرّ بالدين

متجهاً إلى العلم بوصفه ذروة العقلانية والانسجام مع قوانين الطبيعة والحياة.

تواصلت الجهود لتقديم قراءة علمية للدين وكانت تنطلق في الغالب بوصفها جزءاً من مشروع فكري متكامل يدّعي لنفسه الإحاطة بكل مظاهر الوجود الإنساني. قدّم كارل ماركس نظريته في الدين التي ترى أنه مظهر من مظاهر الهرب من مواجهة حقائق الاستغلال الاقتصادي، وبالتالي فهو يهدّد بالضمور قدرة الإنسان النقدية على مواجهة حقائق وجوده الصعبة. وطرح سيغموند فرويد نظريته الخاصة في طبيعة الدين التي اعتمدت على اللاوعي والدراما التي تدور رحاها بينه وبين الأنا والأنا الأعلى. فالدين بالنسبة لفرويد وهمٌ ينجم عن اصطدام غرائز اللاوعي مع اشتراطات المجتمعات الضاغطة على الفرد، ورأى فرويد أن الدين كان في مراحله الأولى قوة تنظيم للغرائز لكنه أصبح بشكل متزايد عبئاً على المجتمع الحديث وعقبة أمام العلم والتقدم. وطرح ماكس فيبر نظريته الخاصة في طبيعة الدين فرأى أنه نظرة سحرية إلى الواقع تعمل الحداثة والرأسمالية على إزالتها باتجاه نظرة موضوعية للوقائع. وجاءت نظرية أميل دوركايم لتبحث في حاجة المجتمعات إلى الدين من أجل رصّ اللحمة الاجتماعية وزيادة التنظيم.

قد تختلف النظريات التي أتينا على ذكرها في طبيعة فهمها لأصول الدين وطبيعته، لكنها تتفق جميعاً على أنه يزداد بمرور الزمن ضموراً وهامشية. وقد أسس إدوارد تيلر لمفهوم البقايا Survivals الذي يشير به إلى العادات والأفكار التي تتناقلها

المجتمعات بقوة العادة إلى مراحل أرقى في تطورها تصبح معها هذه البقايا ضرباً من مُفارقة لا تنسجم مع منطق التطور. وكان الدين بحسب رأيه واحداً من هذه البقايا التي سيطرحها العلم جانباً لا محالة. وهي نظرة يشترك فيها كافة المنظرين المذكورين. كان كارل ماركس يرى أن نقد المقدس هو منطلق كلّ نقد، وكان فرويد يرى في الدين وهماً يشبه العصاب النفسي لا علاج له إلا بمقاربة الوقائع دون أوهام، وكان ماكس فيبر يرى في بيرواقراطية الدولة الحديثة واعتمادها المنطق العلمي أملاً في الحدّ من سلطات الدين التي لا تعتمد العقلانية، وكان دوركهايم يسعى إلى لحمة اجتماعية عقلانية بالرغم من قناعته أن للدين قدرة فذة في تحقيق هذه اللحمة. وقد تعززت هذه الافتراضات في النظرة العلمانية إلى الدين في المجتمعات الغربية وصارت من المسلمات في منتصف القرن العشرين.

ربما كان من مزايا الميراث العلماني الغربي أنه شحذ الحاسة النقدية لدى المفكرين الغربيين وجعل من الصعب ممارسة التخندق الأيديولوجي والجمود في مقاربة الوقائع. وكتابنا هذا ينطلق من حقيقة واقعة فرضت نفسها على المفكرين الغربيين بكلّ مشاربهم تتناقض مع الميراث الذي أتينا على ذكره، ألا وهي قدرة الدين على البقاء وفاعليته في اجتذاب أعداد متزايدة من الناس في كلّ المجتمعات البشرية المتطورة والنامية، الاستعمارية والتابعة. وهي حقيقة تسببت في صدمة صحا بعدها الفكر العلماني من ركود العد التنازلي بانتظار زوال الدين. يستأنف هذا الكتاب حكاية

العلاقة بين العلمانية والدين كما بدت منذ سبعينات القرن العشرين حتى أواخر القرن، وهي الحقبة التي شهدت صعوداً مفاجئاً للدين لم يتوقعه أيٌّ من مفكري العلمانية الكبار. أما مظاهر هذا الصعود فتتمثل في تزايد عدد المستغيثين بالدين لا تناقصهم، وفي ضغط متزايد يمارسه الدين بأشكال مختلفة سعياً للعودة إلى المشهد السياسي، وفي قدرة الخطاب الديني الفائقة على مخاطبة هواجس الهوية والشقاء والمعنى لدى الإنسان المعاصر. قد تختلف الآراء في طبيعة هذه الظاهرة وعللها، وقد يجدها بعضُهم كبوةً تاريخية وقعت فيها البشرية نتيجة إخفاقات مشروعها التنويري سرعان ما ستقوم منها وتستأنف مسيرة التقدم. ولكن مهما كان تفسيرنا لهذه الظاهرة المفاجئة، فإن التصدي لها وقبول حضورها الواسع هما خطوة لازمة للتعامل معها تعاملاً فاعلاً. وهو ما يفعله المشاركون في هذا الكتاب من داخل ميراث العلمانية الغربية.

تراكمت الكثير من البحوث الأصيلة في طبيعة هذا الانبعاث الديني حتى بدأ يتبلور حقل جديد يمكن تسميته دراسات مابعد العلمانية. وبينما تبقى الثقافة العربية أسيرة ثنائية الصراع بين العلمانية والدين التي أسس لها التنوير الغربي ونقلها عبر الحقبة الكولونيالية إلى المناطق المستعمرة حول العالم، فإن الفكر الغربي نفسه، وأبرز الجامعات الغربية بدأت تعكف بتعمق على دراسة الحيوية الفائقة للخطاب الديني في عالم العقود الخمسة الأخيرة وقدرته على اجتذاب قطاعات واسعة من الجماهير في كلّ مكان. ترى الباحثة الباكستانية صبا محمود (وهي استاذة الأنثروبولوجيا

في جامعة كاليفورنيا/ بيركلي) أن العلمانية سادت العالم الإسلامي في حقبة ما بعد الاستعمار في أعقاب الحرب العالمية الثانية متخذة أشكالاً متنوعة قومية ويسارية وليبرالية (سوكارنو أندونيسيا، وعبد الناصر مصر، وشاه إيران)، لكن الثمانينات شهدت انعطافة غير متوقعة نحو الإسلام رفضت ربط الحداثة بالمنظور الغربي حصراً. وهي انعطافة ارتبطت بإخفاق الأنظمة الديكتاتورية ما بعد الكولونيالية من جهة، وإخفاق المشروع التنويري الغربي في تحقيق وعوده الكبيرة من جهة أخرى. على وفق هذا المنظور تصبح غلبة الطابع الديني على الحراك السياسي الذي أعقب الربيع العربي أمراً متوقعاً ومفهوماً.

يثير المشاركون في هذا الكتاب الكثير من الأسئلة التي تواجه المثقف العربي. وبالرغم من الخلافات الكثيرة بينهم في تحليل الظواهر وفهمها، فإنهم يتفقون جميعاً على ضرورة الحفاظ على المشروع العلماني الغربي بمؤسساته الديمقراطية التي أنضجتها قرون طويلة من الحراك السياسي الخصب. وأبرز الأسئلة المطروحة على طاولة البحث يتعلق بإمكانية فسح المجال أمام الدين ليشارك في صياغة القرارات والسياسات، تاركاً عزلتَه الرسمية الطويلة عن السياسة التي نجمت عن خصخصته ودفعه إلى عالم الفرد.

يرى يورغن هابرماس في مداخلته أن لابد من الإقرار بأهمية الدين في إغناء النقاشات الدائرة في المجال العام، لكنه يصرّ على ضرورة أن يترجم المساهمون في هذه النقاشات آراءهم إلى لغة مقبولة لدى جميع الفرقاء تحتكم إلى العقل. إذ لا يمكن لأحدٍ

فرض رأيه بالاستناد إلى عمق إيمانه بهذا الرأي، بل يتحقق قبول الرأي بقوة الجدال العقلاني الذي يعتمد المنطق والاقناع. وينطلق هابرماس من مناقشة فلسفية معمقة للمنظر الألماني كارل شمت (1888-1985) الذي ظلّت أعماله النظرية في مفهوم الدولة السيادية الحديثة تثير الكثير من الجدال حتى يومنا هذا، على الرغم من ميوله النازية المعروفة. وهابرماس مشغول بمفهوم «السياسي» كما طرحه شمت في بحث مطوّل بعنوان «مفهوم السياسي»، ميّز فيه بين السياسة كوقائع والسياسي بوصفه جوهر السياسة والأساس الوجودي الذي يقرر سيادة الدولة الحديثة وهويتها. وهو ما يعني أن شمت قد ميّز بين الفهم الإداري والتشريعي للسياسي وبين الإجراءات السياسية للدولة التي تبيح لها ممارسة سيادتها عبر تحديد الأعداء والأصدقاء والإقدام على اتخاذ اجراءات استثنائية كإعلان الحرب. وبهذا يرى شمت أن للسياسي خصوصية تعلي من شأنه بالمقارنة مع الاقتصادي والجمالي والاخلاقي. وهابرماس يعترض على هذا الفهم الوجودي الذي يتجاوز العقل والحجاج المنطقي للسياسي ويرى في تفنيده تفنيداً لمحاولة إعادة الدين إلى المجال العام والحياة السياسة بوصفه مداخلة غيبية لا تحتكم إلا إلى الكتب المقدسة.

يذهب الفيلسوف الكندي المعروف تشارلس تيلر إلى ضرورة إعادة الدين إلى المجال العام مع كامل الاحترام لخصوصياته، وذلك لأن الحاجة إليه تكمن في ما له من خصوصية تميّزه عن غيره من المواقع الفكرية والايديولوجية. وهو لذلك يرفض النظر إلى الدين بوصفه حالة خاصة لابد من التعامل معها بحذر واحتراس

كما يرى هابرماس. الدين بالنسبة لتيلر موقف آخر يجاور ما عداه من المواقف الأيديولوجية الأخرى المسموح بها في عُرف الدولة العلمانية، وذلك لأن في كلّ أيديولوجيا عنصراً يتجاوز العقل والمعقولية من قبيل المصالح التي تحرّكها والقوّة التي تدعمها. بهذا لا يرى تيلر أن حوار الفيلسوف واللاهوتي أمرٌ متعذرٌ ولا فرق نوعياً بينهما. وبينما يؤكد هابرماس أن الدين لا يخضع خضوعاً تاماً للجدال العقلي فإن تيلر، ومن بعده كالهون في كلمته الخامية، يريان أن هذا الموقف يعد من الأساطير التي روّجت لها العلمانية وأن التاريخ يقدم أمثلة تثبت العكس.

تثير مداخلة الفيلسوفة النسوية المعروفة جوديث بتلر قضية ذات طابع سياسي لكنها تصّب على نحو عميق في موضوع البحث. فهي تقارن بين موقف الصهيونية بوصفها عقيدة سياسية علمانية وموقف الديانة اليهودية بوصفها عقيدة غيبية من مفهوم التعايش، فتجد أن الميراث الديني اليهودي يوفر أفقاً أوسع للتعايش والتفاهم مع الآخر يفوق ما توفره الصهيونية المتمثلة في دولة تمارس شتى أنواع التعسف تجاه الشعب الفلسطيني الأعزل. لكن مساهمة بتلر تذهب أبعد من ذلك فتثير الأبعاد الفلسفية للتعايش بين الجماعات المختلفة عرقياً وقومياً ودينياً وطائفيا وحتى سياسياً، وتنبهنا إلى حقيقة أن قبول الآخر صار شرطاً للوجود الآمن العقلاني في عالم اليوم الذي تتساقط فيه الحدود الوطنية ويتحرك فيه البشر إلى مختلف البقاع حاملين معهم هوياتهم المختلفة حيثما ذهبوا.

تمتاز مداخلة المفكر والناشط الأمريكي الأسود كورنيل ويست بنبرتها الشعرية المتديّنة، ولكنْ المتعالية على المنطق الإقصائي

بكلّ أنواعه. وهو يبلور في كلمته فكرة تُعد محورية في كلّ وقائع هذه الندوة مفادها أن الأولوية لابد أن تُعطى لتحقيق مطامح البشر في حياة كريمة تضمن للإنسان حاجاته الأساسية، أما وسائل تحقيق هذه الغاية فلا بد من السعي إليها في كل أنواع الخطاب من علماني وديني دون انغلاق وتعنت. وهو ما يذكرنا بأن القطيعة التي نشهدها في حواراتنا العربية بين العلمانيين والمتدينين لا تنطوي على حرص على فاعلية الأفكار في تغيير الواقع بقدر حرصها على مواقع فكرية نخبوية معزولة عن الممارسة.

يختم الكتاب البروفيسور كالهون بكلمة مطوّلة توفر منظورين مهمّين للقارئ. الأول مسحٌ تاريخي للحياة السياسية الأمريكية يثبت بالأمثلة التاريخية أن الدين ساهم في الكثير من الحركات الشعبية التقدمية التي ساد الاعتقاد أنها من صنع العلمانيين فقط، والثاني عرض ختامي لآراء المساهمين في الندوة يستخلص منها أبرز أفكارها وما تنطوي عليه في محاولة لإعادة النظر في علاقة الدين بالدولة العلمانية والمجال العام.

لا بد لي في الختام من تقديم الشكر الجزيل للأستاذ الدكتور عبد الجبار الرفاعي لحماسه للكتاب وتوفيره منفذاً يصل به إلى القارئ العراقي والعربي. كما أتقدم بعميق الشكر للدكتور حسن ناظم والأستاذ علي حاكم صالح على مراجعة الكتاب بهمّة عالية ودقة معروفة فيهما.

فلاح رحيم

نيسان 2013

مقدمة

إدواردو منديتا و جوناثان فانانتويربن

إن العديد من قصصنا المتداولة عن الدين والحياة العامة لا تعدو كونها محض أساطير لا تربطها بحياتنا السياسية أو تجربتنا اليومية إلا علاقة واهية. فالدين مثلا ليس مجرد شأن خاص، ولا هو موسوم باللاعقلانية البحتة. كما أن المجال العام ليس ميداناً يسود فيه التفكر العقلاني دون التواء، ولا هو فضاء ميسّر من التوافق الطوعي. ومع ذلك فإن هذه الأفكار الدالة على سوء فهم كل من الدين والحياة العامة ظلت سائدة لوقت طويل، ربما داخل الحلقات الأكاديمية على نحو خاص. لكن السنوات الأخيرة بدأت تشهد، في غمرة انبعاث واسع للتركيز على الأهمية العامة للدين، مساهمات فكرية تزداد عمقاً، تتحدانا وتدفعنا إلى إعادة النظر في المقولات الأساسية في البحث، والتحليل، والنقد. وكما حدث في حقبة سابقة أن أثار دعاة الحركة النسوية و أساتذة آخرون أسئلة أساسية عن معنى العام وعلاقته بالخاص، نجد اليوم أن مقولات

الديني والعلماني نفسها والعلمانية والدين يُعاد طرحُها، ويعاد العمل عليها والتفكير فيها[1].

إن إعادة التفكير هذه، كما نرى، تمثل فرصة هامة. وانطلاقا من ذلك دَعَونا أربعة فلاسفة معروفين بارزين هم جوديث بتلر Judith Butler، ويورغن هابرماس Jurgen Habermas، وتشارلس تيلر Charles Taylor، و كورنيل ويست Cornel West للمشاركة في حوار يتناول «قوة الدين في المجال العام». ويمثل هذا الكتاب الاستجابة الرائعة التي صدرت عن هؤلاء المفكرين البارزين. فهؤلاء المفكرون الأربعة، كما كان شأنهم أثناء الحدث العام الذي أوحى بهذا الكتاب، يخاطبون بعضهم البعض والجمهور الواسع، حيث يتناول كل منهم خيطاً مختلفاً من خيوط التداخل بين الدين والمجال العام. إن كل واحد من المساهمين في كتابنا هذا أستاذ كبير مرموق ومثقف معروف على مجال واسع. وهم جميعا فلاسفة بالرغم من أنهم مضوا بعيداً خارج حدود التخصص الفلسفي الأكاديمي. ولكل واحد أسلوبه الفكري المُميز، ومشروعه الفلسفي الخاص، وميدانه التناهجي الرحيب، فضلا عن التزامه القوي بالمشاركة في الشأن العام. وهم يمثلون بمجموعتهم هذه بعضاً من أكثر الأصوات الفلسفية نفوذاً وأصالةً من بين مَن يكتبون اليوم. تغطي مشاغلهم طيف النظرية النقدية بأحدث أشكالها من البراغماتية وما بعد البنيوية إلى النظرية النسوية ونظرية العرق النقدية، والهيرمنيوطيقا، والظاهراتية،

(1) انظر كريغ كالهون، مارك جورجينسمير، وجوناثان فانانتويربن، إعادة التفكير في العلمانية Rethinking Secularism (نيويورك: دار اوكسفورد، تحت الطبع).

وفلسفة اللغة وما هو أبعد من ذلك. وهم يوفرون لنا عبر مقالاتهم المُفردة، وكذلك عبر الحوارات المتبادلة فيما بينهم، منطلقاً جديداً يتعلق بالشأن الذي ظل بالنسبة لكل واحد منهم همّاً دائماً، ونعني به موقع الدين في المجال العام.

لقد دشن يورغن هابرماس في دراسته الرائدة «التحول البنيوي للمجال العام» The Structural Transformation of the Public Sphere دراسة المجال العام على نحو مثير وجليّ. والدراسات المعاصرة عن «العام» وما يتصل به من المفاهيم تبقى وثيقة الصلة بهذا العمل الجينيالوجي الذي وُضع قبل أكثر من أربعين عاماً وتُرجم إلى الإنجليزية في أواخر ثمانينيات القرن العشرين[1]. قدّم هذا الكتاب إعادة تكوين تاريخية لصعود المجال العام البرجوازي ونموّه وانحلاله الأخير، مستهدفاً إضاءة أبعاده المعيارية واستخلاص نمط مثالي منه. وبحسب هابرماس فإن المجال العام الذي بدأ بالظهور في القرن الثامن عشر تطوّر بوصفه فضاءً اجتماعياً متميزاً عن الدولة، والاقتصاد، والعائلة فيه يمكن للأفراد أن يتواصلوا فيما بينهم كمواطنين مستقلين من أجل التداول في الصالح العام. وربما كان أكثر الوجوه حسماً في هذه البنية الاجتماعية هو مكانتها بوصفها فضاءً

(1) يورغن هابرماس «التحول البنيوي للمجال العام: بحث في مقولة للمجتمع البرجوازي» The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society ت: توماس برغر بمساعدة فريدريك لورنس (كيمبردج: مطبعة معهد ماسوشوستس للتكنولوجيا، 1989). العديد من مقترحات هابرماس النظرية اللاحقة إما أنه قد عبر عنها في هذا الكتاب أو نجمت عن توترات وتناقضات شُخّصت لأول مرة فيه.

لتقديم الأسـباب، فضاءً يتحقق فيه تقديم الأسباب ومناقشتها، قبولها أو رفضهـا. ومن الناحية الاسـمية كان المجال العـام فضاءً مفتوحاً لا تحدّه حدود، يمكن فيه التعبير عن كل الأسباب وسماعها. ولا تحظى بالقبول إلاّ الجدالات والأسـباب التي تلقى موافقة كافة المشـاركين. وبهـذه الطريقة فإن المجـال العام، بينما الدولـة تحتكر القمع، يصبح الفضـاء الاجتماعي الذي تتحول فيه كل أنواع القوة إلى قمع يمارسـه التـداول العقلاني؛ وهو ما طوّره هابرماس فيما بعد ليكون «القوة غير المفروضـة بالقوة» التـي يتمتع بها الجدال الأفضل. فـي الوقت ذاته، بقـدر ما أصبح المجال العام البرجـوازي مثالاً لم يتحقق تحققاً كاملاً قط، فقد تحوّل إلى نقد ذاتي متواصل للمجتمع الحديث استدعى في الوقت ذاته فحصاً أعظم لـ «المجال العام» نفسه.

وكمـا لاحظ نقـاد كتاب «التحـول البنيوي»، لم يبـد هابرماس في عملـه المبكـر هـذا اهتماماً كافيـاً بالديـن. والواقع، أن كريـغ كالهون Craig Calhoun قـد لاحـظ فـي مقدمته لمجموعة مقـالات كان لها أثـر واسـع عـن «هابرمـاس والمجـال العـام» Habermas and the Public Sphere لا «إهمـال الدين» النسـبي لدى هابرماس فحسـب وإنمـا، وعلى نحو أشـد قوة، ما قدّم مـن «افتراضات مضـادة للدين» أيضاً[1]. لكن هابرماس بدأ يلتفت في السـنوات الأخيرة إلى الأسـئلة

---

(1) انظر كريغ كالهون، «المقدمة» في كريغ كالهون تحريراً، «هابرماس والمجال العام» Habermas and the Public Sphere (كيمبردج: معهد ماسوشوستس للتكنولوجيا، 1992) ص ص 35 – 36. انظر أيضا الفصول التي كتبها كيث مايكل بيكر Keith Michael Baker وديفيد زاريت David Zaret و لويد كريمر Lloyd Kramer.
وقد أقر هابرماس فيما بعد أن نسخة منقحة من الكتاب لابد أن تمنح المزيد من =

المتعلقة بالدين على نحو متزايد[1]. أما مساهمته هنا، والتي تفتتح الكتاب، فهي تنطلق من مداخلاته الأخيرة وتذهب أبعد منها[2]. ينتقد هابرماس عبر نَظَر مدقّق في إشكالية فكرة «السياسي» والتباسها والتي ترتبط على نحو خاص بعمل كل من كارل شمت Cal Schmitt وليو شتراوس Leo Strauss- مفهوم شمت «الكهنوتي الفاشي» عن السياسي بوصفه المصدر المُلزم لكل السلطة، ويقف على الضد من كل المحاولات المعاصرة لإحياء اللاهوت السياسي. وهو يجادل بدلاً من ذلك بأن «المفهوم المحمّل بنزعة دينية» للسياسي لابد من أرخنته، كونه يستجيب لمتطلبات مرحلة سابقة في تطور المجتمع البشري، الزمان الذي كانت فيه قوة الدولة مضمونة بنظرة أسطورية دينية للعالم. ويرى هابرماس أن السياسي يمثل صورة المجتمع

= الاهتمام للطريقة التي حدد بها الدين بالفعل عملية ظهور المجال البرجوازي العام. انظر له أيضاً «مزيد من التأملات بصدد المجال العام» و «ملاحظات ختامية»، المصدر السابق.

(1) انظر ادواردو منديتا، «شذرات عالمية: العولمات، النزعات الأمريكية اللاتينية، والنظرية النقدية» Global Fragments: Globalizations‹La tinamericanisms‹ and Critical Theory (أولبني: دار صني، 2007) الفصل الثامن: «إضفاء الصفة اللغوية على المقدس بوصفه حافزاً للحداثة: يورغن هابرماس عن الدين» في ادواردو منديتا محرراً «الدين والعقلانية: مقالات في العقل والله والحداثة» Religion and Rationality: Essays on Reason‹ God‹ and Modernity (كيمبردج: بوليتي، 2002).

(2) وهي تشمل مداخلتين حديثتين لهما أهمية خاصة: حوار مع الكاردينال، في حينها، جوزيف راتزنجر Joseph Ratzinger (الذي صار البابا بينيدكتوس السادس عشر)، وبحث مطول في عمل الفيلسوف السياسي جون رولز. وكلا هذين النضين متاح في يورغن هابرماس، «بين الطبيعية والدين» Between Religion and Naturalism، ت: سياران كرونن، (كيمبردج: بوليتي، 2008).

بوصفة كلّية و«الحقل الرمزي الذي كوّنت فيه الحضارات الأولى صورة لأنفسها». أما اليوم فإن هذا المفهوم للسياسي قد عفا عليه الزمن، بل صار ارتداديا. لقد خضع النظام السياسي لقوة التداول الميّالة إلى نزع التعمية في المجال العام. في الواقع لم يعد بالإمكان فهم المجتمع بوصفه كلّية، والسبب تحديداً أن تمثيلاته لنفسه صارت اليوم تعددية، وخاضعة للطعن، ومثيرة للجدال.

ما الذي يفسر إذن العودة المعاصرة والصاخبة للاهوت السياسي مع ما يصاحبه من عودة مفهوم «السياسي» المركزي الذي بدا أنه قد عفا عليه الزمن؟ يشير هابرماس هنا إلى تجربة المجتمع العالمي المعاصر بوصفه قوة هائلة تدفعها قوى اقتصادية مقتدرة تبدو خارج قدرة البشر على التحكم بها. في مقابل الفوضى التكنولوجية، والاقتصادية، والثقافية لعالم اندمج في بنية عملاقة واحدة، تقدّم صورة «السياسي» وعداً بإعادة زمام الأمور للفاعل البشري. يوفر اللاهوت السياسي المعاصر الأمل في سياسة حقيقية تقف على الضد من الرأي المسيطر على الأذهان على نطاق واسع، رأي يرى أن المواطنين مجرد زبائن أو بيادق يتحكم بها مجتمع تجرّد من القدرة على ممارسة تقرير المصير سياسياً. لكن هابرماس يرى أن مثل هذه الوعود واهمةٌ وخطرة على حد سواء لأنها تفترض مُسبقاً عودةً إلى مرحلة سابقة على تدجين قوى الدولة بوساطة كل من القانون والمجال العام. ويضع هابرماس مقابل المحاولات لإحياء اللاهوت السياسي مدخل جون رويلس John Rawls للدين في المجال العام. وهو منتقدٌ ومستحسنٌ في آن واحد لعمل رويلس

الذي يبرز هنا بوصفه أفضل من يمثل الرأي القائل إننا لا نستطيع أن نخلط علمنة الدولة بعلمنة المجتمع.

لقد ظل هابرماس يؤكد على نحو متزايد، في اعتراف منه بحقيقة أن الدين لم يذبل تحت ضغوط التحديث، على أهمية تطوير موقف «ما بعد علماني»، ومدخل يأخذ بالحسبان الحيوية العالمية المتواصلة للدين ويركز على أهمية «ترجمة» الاستبصارات الأخلاقية التي أتت بها التقاليد الدينية مع الاهتمام بدمجها في منظور فلسفي «ما بعد ميتافيزيقي». ينظر الموقف ما بعد العلماني إلى المصادر الدينية للمعنى والحافز بوصفها رديفاً مساعداً بل ولا غنى عنه في مواجهة قوى الرأسمالية العولمية، مع تأكيده على الفرق الحاسم بين الإيمان والمعرفة[1]. ويخلص هابرماس إلى أن الممارسات والمنظورات الدينية تبقى تمثل مصادرَ أساسية للقيم التي تمدّ بالحياة أخلاقيات المواطنة متعددة الثقافات، وهي تفرض التضامن والاحترام المتبادل معاً. ومع ذلك، فلكي تتوفر «الإمكانات الدلالية الحيوية القادمة من التقاليد الدينية» في متناول الثقافة السياسية الواسعة (وعلى نحو خاص داخل المؤسسات الديمقراطية) لابد من ترجمتها إلى لغة علمانية وإلى «لغة متاحة للجميع»، وهي مهمة لا تقع على عاتق المواطنين المتدينين فحسب ولكن على عاتق كل المواطنين المتديّن

(1) انظر ادواردو ميندیتا، «مجتمع عالمي ما بعد علماني؟»، A Postsecular World Society؟ مقابلة مع يورغن هابرماس. الإطار المحايث، The Immanent Frame على موقع:
http: / /blogs.ssrc.org /tif /2010 /02 /03 /a-postsecular-world-society / (accessed March 1، 2010).

منهم والعلماني على حد سواء ممن ينخرطون في الاستخدام العام للعقل.

في الفصل اللاحق يعترض تشارلس تيلر على هذا المفهوم للعقل العام ويمضي إلى زعزعة الطرق التي بقينا نفهم بها العلمانية. بينما ينتقد هابرماس بشدة المحاولات الراهنة لتجديد مفهوم «السياسي» ويبدو ميّالاً إلى القول إن الدول العلمانية الحديثة يمكن أن تمضي في سبيلها دون حاجة إلى مفهوم مشابه، فإن تيلر يقترح العكس. فهو يجادل أن المجتمعات الديمقراطية تبقى منظّمة على أساس «فلسفة تمدن» قوية، وهو مفهوم معياري يرتبط بما أسماه «النظام الأخلاقي الحديث».

صعودُ هذا المفهوم الخاص بالنظام الأخلاقي الحديث وتشكّله أمرٌ استقصاه تيلر بعمق كبير في أعماله المعاصرة، ابتداءً من كتاب قصير تحت عنوان «**التخييلات الاجتماعية الحديثة**» Modern Social Imaginaries، ثم في كتابه البارز **عصر العلمانية**[1] A Secular Age. وقد رأى أن التخييلات الاجتماعية الحديثة تُشَكّل وتتشكل بوساطة النظام الأخلاقي الحديث، وهي لا تمثل «مجموعة من الأفكار» بل «ما يجعل ممارسات المجتمع متاحة عبر استخلاص معنى منها»[2]. جنباً إلى جنب مع الأسواق والمواطنة الديمقراطية، يعبئ مفهوم «المجال العام» تخييلاً كهذا، مقدّماً رؤيا للنظام الاجتماعي بوصفه

---

(1) تشارلس تيلر، «التخييلات الاجتماعية الحديثة» (دورهام: جامعة ديوك، 2004)، «عصر العلمانية» (كيمبردج: جامعة هارفارد، 2007).

(2) تيلر، «التخييلات الاجتماعية الحديثة»، ص. 2.

نتاج الأفعال الفردية التي تصدر عن غرباء، وهو بذلك يعكس جوانب حاسمة من الحياة الاجتماعية الحديثة ويعيد إنتاجها معاً.

وهكـذا فـإن المجتمعـات الديمقراطيـة الحديثـة منظّمـة بفعل أنمـاط جديـدة من فهـم النظـام، بضمنها تلـك الكامنة فـي مفاهيم المجـال العـام؛ وبهذا المعنـى فإنها منظّمـة بفعل مفهـوم جديد لـ «السياسـي». لكـن الديمقراطيـات المتنوعة لا تسـتطيع مع هذا أن ترجـع إلـى مفهوم تـام النضج لحيـاة شـراكة اجتماعية وسياسـية، بـل هـي مضطـرة إلـى إتبـاع مـا سـماه رولـز «إجمـاع التداخـل» overlapping consensus. ما الدور الذي يجب أن تلعبه الأسباب الدينيـة فـي السـعي إلى مثل هـذا الإجماع؟ هنـا أيضاً يبتعد مسـار تيلـر عن هابرمـاس إلى حد ما. بينما يدعو تيلـر إلى «إعادة تعريف جذريـة للعلمانيـة» ويُخضع للنظـر النقدي «الهـوس بالدين» على نحـو متواصل أي التركيز الخاطئ علـى فكرة أن الدين حالة فريدة، والذي كما يرى يشترك به هابرماس مع رولز ومجموعة من فلاسفة السياسة الآخرين فإنه يجادل أن موقع الدين في المجال العام يجب أن لا يُؤخـذ علـى أنـه «حالة خاصـة» بالرغم من أنه صـار يُنظر إليه بوصفه كذلك لجملة من الأسباب التاريخية.

يرى تيلر أن فكـرة وجوب أن تتعامل العلمانية مع الدين بوصفه حالـة خاصة ناشـئة فـي معظمها مـن تاريـخ العلمانية فـي الغرب، وتحديداً من نشـوئها في «سياقين تأسيسـيين» مهمين في الولايات المتحدة وفرنسـا، كان للمسـيحية فيهما دور واسـع (بالرغم من أنه مختلـف في كل حالة منهمـا). كما يرى أن للهـوس بالدين جذوراً

إبستيمولوجية أعمق في «أسطورة» التنوير المتواصلة أيضاً، وهي أسطورة تعزل العقل المتشكل على نحو لاديني جانباً بوصفه يستحق مكانة خاصة و متميزة، بينما ترى في النتائج ذات السند الديني أنها «مريبةٌ، وهي لا تكون مقنعة في نهاية المطاف إلا لمن يقبل بالفعل العقائد المعنية». ويرى تيلر أن هذا التمييز، الذي يتبلور في عمل هابرماس على شكل «قطيعة معرفية» بين العقل العلماني والفكر الديني، يعاني في النهاية من الوهن لأن فكرة حيادية الدولة التي تحرّك العلمانية هي استجابة للتنوع ليس داخل المواقع الدينية فحسب ولكن المواقع اللادينية أيضاً. يجادل تيلر أن لا سبب يدعو إلى إفراد الدين على الضد من وجهات النظر اللادينية.

بدلاً من فهم العلمانية الذي يركّز على الدين بوصفه مشكلة محورية، يقدم تيلر مفهوماً بديلاً يُفهم بصيغة التوازن أو التنسيق بين دعاوى المصالح المختلفة التي تعدّها المجتمعات الديمقراطية أساسية. وهو يقترح أننا نستطيع فهم هذه المصالح الأساسية بصيغة العديد من التوسّعات أو القراءات للقيم الثلاث المعلنة للثورة الفرنسية: الحرية، المساواة، الأخوة. وبعد أن يوجز تيلر «تعددية المعنى التي خَضَعت للمراجعة»، والتي تركّز على محاولة تأمين هذه المصالح الاجتماعية الأولية، يخلص إلى أن الأنظمة التي تستحق صفة علمانية لابد أن تُفهم ليس بوصفها «متاريس ضد الدين» ولكن بوصفها تلك التي تستجيب على نحو مبدئي إلى التنوع الداخلي الذي لا مردّ له للمجتمعات الحديثة، وهو ينمو باطراد. إن الاستجابات المناسبة لمثل هذا التنوع، ولا بد لها

كلها أن تسعى إلى الإعلاء من قيمة الأهداف الأساسية في الحرية والمساواة بين العقائد الأساسية، مُلزمَة أن تختص بسياقاتها، ولا وجود لرياضيات تستطيع أن تقرر شكل نظام علماني معين. في العديد من الدول الغربية، حيث تبلورت العلمانية ابتداءً بوصفها وسيلة حماية ضد هذا الشكل أو ذاك من الهيمنة الدينية، حدث فيما بعد انعطاف نحو تنوع أوسع مجالاً في العقائد الأساسية؛ الدينية منها، واللادينية، والتي لا تأبه للدين. في هذه السياقات كما في غيرها، يجادل تيلر، هنالك حاجة للموازنة بين حرية الضمير والمساواة في الاحترام، خصوصاً بما لا يحدّ على نحو لا حاجة لنا به من الحريات الدينية للأقليات المهاجرة التي عُدّت ممارساتها الدينية في بعض الحالات خرقاً للقواعد العلمانية التي تأسست تاريخياً و للترتيبات المؤسسية.

يعقب ذلك مساهمة جوديث بتلر بعد حوار قصير بين هابرماس وتيلر. إذا كان هابرماس وتيلر يقدمان جينالوجيات اجتماعية نظرية وسرديات هرمنطيقية للمجال العام فإن بتلر تقدّم ما يمكن أن نسميه بنية نحوية syntax للعام. وكانت بتلر قد استقصت في مساهمتها الأكثر وضوحاً في تأسيس نظرية سياسية تخص العام «الكلام المهتاج: سياسة الأدائي» Excitable Speech: A Politics of the Performative ما يعنيه أننا «كائنات تحتاج اللغة لكي تكون».[1] ويتناول فصل محوري في الكتاب، عن «الحساسية اللغوية»، «طقس الاستدعاء» الذي بوساطته يخرج إلى الوجود الفاعلون الاجتماعيون

---

(1) جوديث بتلر، «الكلام المهتاج: سياسة الأدائي» (نيويورك: روتلج، 1997).

فتُطلق عليهم الأسماء، ويُخاطبون، ويُقادون إلى موقع الخضوع للقانون. وتجادل بتلر أننا بينما نُخْرَج إلى الوجود الاجتماعي فلا سبيل إلى منع إمكانية أن نتعرض للاستدعاء بطرق مؤذية، مزعجة، مقلقة[1]. في الواقع، أن تكون أحد ضمائر الكلام هو تحديداً أن تكون عرضة دائماً لمثل هذه الاستدعاءات غير المتوقعة. ولهذا الوهن الجذري نتائجه السياسية الواضحة. فهو في الأقل يكشف الظروف التي تكون فيها السياسة ممكنة. وتجادل بتلر أن السياسة التي ترفض هذا الوهن اللغوي وتهمله تقضي على امتياز الفاعلية agency نفسه بوصفه واجباً سياسياً. السياسة استجابة للمجازفة بأن يترتب عليها الأذى المؤسس للفاعلية.

تعاود مساهمة بتلر في كتابنا هذا التصدي لسؤال السياسة، والكلام العام، والوهن. ويمكن أن تُقرأ، بمعنى ما، على أنها وفاءٌ لدَين وعدت به في جدال قدّمته في مقال ظهر لأول مرة في لندن ريفيو اوف بوكس London Review of Books تحت عنوان «لا، ليس معادياً للسامية».[2] واجهت بتلر في هذا النص القوي استراتيجيةً عامة

---

(1) كما عبرت بتلر: «لا سبيل إلى الوقاية من الوهن الأولي والخضوع لنداء التعرّف الذي يستجدي الوجود، إلى ذلك الاعتماد الأولي على لغة لم نشارك قط في وضعها من أجل الحصول على مكانة انطلوجية مؤقتة... النداء الذي يدشن إمكانية الفاعلية ويغلق بضربة واحدة إمكانية الاستقلال الجذري». (المصدر السابق، ص. 26)

(2) نشر هذا المقال فيما بعد بعنوان «تغيّر معاداة السامية: اليهود، إسرائيل، ومخاطر النقد العام» في كتاب جوديث بتلر، «حياة قلقة: قوى الحداد والعنف» Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence (نيويورك: فيرسو، 2004) ص ص. 101 – 127.

تسعى إلى السيطرة على نوع خاص من الكلام يتم تداوله في المجال العام «ممارسة الترهيب عبر تهمة معاداة السامية، وإنتاج جو من الخوف من خلال استخدام حُكم شنيع لا يمكن لأي شخص تقدميّ أن يرغب بأن يوصم به».[1] وهي تضع في مقابل هذه الستراتيجية مبدأً أخلاقياً آخر يجعل الكلام ضد عنف الدولة اللاشرعي أمراً لازماً حتى لو «عرّضنا للخطر».[2] وبتلر تطوّر في مقالها هنا هذا المبدأ الأخلاقي مُظهرةً الكيفية التي يرتبط بها بكلٍ من الوهن والأذى.

يُفتتح المقال بسلسلة من الملاحظات القاطعة التي ترسم بقوة غايات الكتاب برمته. وترى بتلر وهي توّجه الأنظار إلى تعددية المفاهيم الدينية عن الحياة العامة، أن المجال العام نفسه هو نتيجة لتقاليد دينية معينة «ساعدت على تأسيس مجموعة من المعايير التي تضع الحدود بين العام والخاص». وبهذا الشكل فإن العلمانية قد لا تسبّب زوال الدين بل هي في الواقع «قد تكون منفذاً يتيح للدين البقاء». تنقلنا هذه الملاحظات المتحدية والمتنورة بعدها إلى تساؤل أكثر تحديداً بكثير: التوتر الذي يبدأ بالظهور بين الدين والحياة العامة عندما يُعد النقد العام لعنف دولة إسرائيل معاداة للسامية أو معاداة لليهود، وعندما يكون في الوقت ذاته نقد عنف الدولة على نحو صريح وعام مطلباً إلزامياً أخلاقياً داخل الأطر اليهودية الدينية واللادينية على حد سواء.

تنطلق بتلر، وهي تأخذ هذا المطلب الأخلاقي المحدد بنظر

(1) المصدر السابق، ص ص. 120 – 121.

(2) المصدر السابق، ص. 103.

الاعتبار، إلى رسـم معالم مبدأ أخلاقي يهودي يتعلق بالمنفى ونزع الملكيـة، يحتل المركز منه مفهوم التعايش المشـترك. وهي تجادل أنْ تُعّـد لاجئـاً على الـدوام يعني أن تواجه دائما هشاشـة عيشـك. عندهـا فقط تبرق حقيقة الوضع الإنسـاني، الحقيقـة القائلة تحديداً إن كل تعايش هو تعايش مشترك على الدوام وهو هش على الدوام. وتؤكـد بتلر، معتمدة تقاليد الشـتات داخـل اليهودية من أجل إعادة الحيوية إلى مثال التعايش المشترك، على قيمته وحتميته معاً. تكتب «التعايش المشترك يسبقُ أية إمكانية لوجود جماعة أو أمة أو محلّة». أن تسـعى إلى تقرير مع من تمارس التعايشَ المشتَّرك هو إذن سعي إلى تعطيل شرط أساس من شروط الوجود الاجتماعي والسياسي. تجـادل بتلر أن علينا بالأحرى أن نسـعى بنشـاط إلـى الحفاظ على «الطبيعة اللا انتقائية للتعايش المشـترك الشـامل والتعددي». وبهذا يشكل مثال التعايش المشترك وواقعيته الأساسية الأساس الأخلاقي للنقـد العـام لعنف دولة إسـرائيل، وهـو يمثل الجانـب الآخر لنزع الملكية الأساسـي الذي يميز ممارسـة الفاعليـن الواهنة والمؤذية. وقـد لا يكـون مجانباً الدقة القـول إن المجال العـام -الذي يتكون كما هو الآن بوسـاطة «حدود مفروضة على المسـموع والمعقول» وبوسـاطة اقصاءات من مختلف الأنواع- هو تحديداً ذلك المكان الـذي نواجه فيه مجتمعين مخاطر نـزع الملكية، والوهن، والأذى. ويضاف إلى ذلك أن هذا الاسـتبصار في هشاشة الإنسانية قد فُصّل وحُفظ من قبل مجموعة مفكرين سـاهمت أنماطٌ من المجال العام في تقوية هويتهم الدينية والعرقية ونزعها عنهم في آن معاً.

آخـر المقالات الأساسـية الأربع في هذا الكتـاب يقدّمها مثقف معروف وناقد ثقافي سـاهم في تشـكيل المجال العام وتَشـكّل به، إنـه كورنيـل ويسـت. وقـد كان هابرماس قد أشـار إلى ويسـت في بداية اجتماعنا البحثي بوصفه شـريكاً مثالياً في الحوار. والواقع أن ويسـت قد غيّر معنى كلمـة «العام» في مصطلـح المثقف العام عبر دوره كرمـز ثقافـي، وفيلسـوف للكلمة المنطوقـة، و - كما عبّر هو نفسه- «رجل البلوز في العقل، ورجل الجاز في عالم الأفكار». لو كان سـقراط قد وُلد فـي نهاية القرن في الولايـات المتحدة، فقد لا يكون من المبالغة القول إنه كان سينخرط في الحياة العامة كما فعل ويسـت بوصفه مشاكساً، ومحرضاً فلسفياً، وقابلةً توليد فكرية. لقد ظلت مسـاهمات ويسـت المتكررة في المجال الأمريكي العام وما وراءه تدعو مسـتمعيه إلـى النظر بجدية إلى الأبعـاد النبوية للتدين، بينمـا هـو منهمـك فـي تقويـم إيجابـي، ولكنـه نقـدي، لانجازات الديمقراطية الأمريكية. ولم تكن مساهمته في منتدانا العام استثناءً، ونحن نعيد تقديمها هنا مع مراجعات تحريرية ثانوية لا غير.

ظل صوت ويسـت متميزاً داخل الحياة العامـة الأمريكية. وعمله يقدم نفسـه، من دون اعتذار، بوصفه اشتراكياً، ومسـيحياً، ومتفلسفاً. وقد أطلق على نسخته من المادية التاريخية، والتاريخانية الهرمنطيقية، والديمقراطية الاشتراكية، والتدين المتمركز في مسيحية نبوية سوداء، والوجوديـة التراجيدية، والبراغماتية الديمقراطية تسـمية «البراغماتية النبويـة»[1]. وبالرغـم مـن السـعة الشـاملة لـكل الأطياف المسيحية

(1) انظر كورنيل ويست، «النفور الأمريكي من الفلسفة: جينيالوجيا البراغماتية» =

ecumenical والثـراء العجيـب للمصادر التي تشـكّل تفكيره، يمكن أن نميـز أربعـة أعمـدة محورية في مدخلـه الفلسـفي_الديني. الأول هو نمطٌ متميزٌ من المسـيحية النبوية شـكّلته التجربة الأفرو_أمريكية. الثاني هو تحليل مادي تاريخي للاستغلال الاجتماعي الذي يربط بين الاسـتغلال العرقي، والجنوسـي، والطبقي. الثالث هو امتلاك للتقليد الأمريكـي البراغماتـي وتحويـلٌ لـه يركّـز علـى القـرار الديمقراطي والتنميـة الاجتماعيـة. وهنالـك أخيـراً الشـكل الخاص بويسـت من الإنسـانية الوجوديـة التـي يسـمُها إدراك العنصـر التراجيكوميدي في الحياة الإنسـانية[1]. في السـنوات الأخيرة واصل ويسـت تأكيده على البعد النبوي المتمركز في المسيحية والتراجيكوميدي لمقتربه النبوي مركـزاً على أن التقليد المسـيحي يوفر اسـتبصاراً وجودياً في «أزمات الحيـاة وصدماتهـا» يتيـح للمرء «النـأي بنفسـه عن العبثيـة المحض الواضحـة في الحياة، دون شـطب مأسـاة الحياة أو حذفهـا».[2] وكما عبّـر هو عـن ذلك «إن ثقافـة معذّبـي الأرض دينيةٌ بعمـق. وأن تكون متضامنـاً معهـم لا يتطلـب فقـط الإقرار بما نـذروا أنفسـهم للتصدي لـه ولكن تقديـر الطريقة التي يتدبـرون بها حالتهـم أيضـاً. هذا التقدير

= The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism (ماديسون: جامعة ويسكونسن، 1989)، الفصل السادس: «البراغماتية النبوية: النقد الثقافي والالتزام السياسي» وانظر أيضا «إلقاء نبوءة! مسيحية أفروأمريكية ثورية» -Proph esy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity (فيلادلفيا: ويستمنستر، 1982) خصوصا الفصل الخامس: «مسيحية أفروأمريكية ثورية».

(1) انظر مينديتا، «شذرات عالمية»، الفصل التاسع: «أية براغماتية؟ أميركا من؟ عن كورنيل ويست».

(2) ويست، «النفور الأمريكي من الفلسفة «ص. 233.

لا يستلزم أن يكون المرء متديناً، ولكن إن كان المرء متديناً فسوف تكون لديه قدرة أكبر على الوصول إلى عالم حياتهم».[1] لهذا السبب اتخذ ويست موقفاً نقدياً في مواجهة اثنين من الأمريكيين المدافعين عن الليبرالية السياسية هما جون رولز وريتشارد رورتي Richard Rorty منتقداً إياهما لاعتمادهما علمانية دوغمائية تتحكم كالشرطة في المجال العام وتُفرغه بذلك من الأصوات التي تحمل إمكانات تنويرية. وهو يسأل «أليس علينا أن نقلق إزاء أشكال الدوغمائية والتسلط التي تلبس لبوس العلمانية وتُغلق الحوار وتنهي المجادلة؟ إن الممارسات الديمقراطية ـ الحوار والجدال في الخطاب العام ـ مختلطة يعوزها النقاء. والتحكم البوليسي العلماني يمكن أن يكون متعجرفاً وقمعياً كما هو التحكم البوليسي الديني».[2]

تقدم مساهمة ويست هنا المثال على هذا النداء تحديداً، وهي تذكرنا بأهمية أن نكون «منفتحين على مختلف أنواع الخطاب، وعلى الحجج التي تفحمنا». وهو يجادل أن على المفكرين العلمانيين «زيادة إحساسهم الديني» كما أن علينا جميعاً السعي إلى «توسيع مجال التقمص والتخييل في الحوار بين الأخوة والأخوات العلمانيين الملحدين واللاأدريين والأخوة والأخوات المتدينين. إن ما يجعل مساهمة ويست متميزة وقوية هو أنه يُجسد قوة الصوت المتديّن في المجال العام. وبدلا من تقديم نص فلسفي، أو تعليق

(1) المصدر السابق.

(2) كورنيل ويست، «للديمقراطية أهميتها: الانتصار في المعركة ضد الامبريالية» Democracy Matters: Winning the Fight Against Imperialism (نيويورك: بنغوين، 2004)، ص. 161.

تحليلـي اجتماعـي، أو حتـى إعادة تكوين هرمنطيقية فإن ويسـت يقـدّم ترجمـة مقتدرة وماهـرة فيما بين هـذه التقاليـد واللغات مما يمنح مادة وكثافة للمجال العام. إن ويست يقدم دعواه المؤثرة عبر اعتماد النغمة الهادئة مع لازمة موسيقية تتنوع خلفيتها من الفلسفة والشعر، الى الكتاب المقدس والأغنية، وهي دعوى إلى إدراك قوة الدين في حياتنا. وهذه القوة تنبعث من التقاليد الدينية المتميزة التي تخدمنـا بوصفها خزائن للذاكرة الثقافية وكذلك أطروحات موجزة في الأشـواق اليوتوبية. يرى ويست أن المنظورات الدينية التي تُبرز «اللمسـة النبوية»، تزوّدنا برؤى أخلاقية متميزة، وبَوْصلات نتعقب بهـا البؤس واليأس الإنسـانيين فـي عالمنا، و«قـوة تقمّص وتخييل تواجه قوى الهيمنة التي لا تكفّ عن الاشتغال».

يعقب مسـاهمة ويسـت حوار قصير بين بتلر وويست، ومناقشة ختاميـة بيـن المشـاركين الأربعة، ثـم نختـم بكلمة ختاميـة لكريغ كالهون Craig Calhoun مترئس تلك المناقشـة و شريكنا في تنظيم الحدث العام الذي استوحي منه هذا الكتاب. وكالهون، رئيس مركز بحوث العلوم الاجتماعية في مدينة نيويورك، ومدير معهد المعرفة العامـة فـي جامعة نيويورك، أسـتاذٌ معروف على مجـال عالمي في مجال التناهج ومتابع نابه للدين. يناقش في حاشيته الموقع المحدد الـذي يحتلـه الدين فـي المجال الأمريكـي العام قبـل أن ينتقل إلى نظـرة موجزة ودقيقـة عن كل واحد مـن الفصول الأربعة السـابقة. ومنظوره تاريخي ونظري في آن واحد. وهو يقول إن بروز الدين في المجـال العام، بينما مـا زال يمتلك القدرة على إثارة فزع المفكرين

العلمانيين، فإن الدين ظل لأمد طويل ملمحاً مهماً في الحياة العامة الأمريكية، حتى وإن ظلت الجدالات التي يثيرها مصدرًا للارتباك والنزاع دائماً. والواقع أن كالهون، وهو ينسج سرداً تاريخياً وعابراً للثقافات غنياً بصدد المساهمات المستمرة للدين في الجدالات والحركات الثقافية، والسياسية، والاجتماعية، والفلسفية المعاصرة فهو يبيّن جدلاً يصبح منتجاً في بعض الأحيان بين العلمنة والحيوية الدينية. ويخلص كالهون إلى أن الحيوية المعقدة والمتناقضة للدين لا يمكن وربما لا يجب أن يتم استيعابها بسهولة في المجال العام. ومع ذلك فإن قوة الدين، سواء بدت تهديداً أو إلهاماً، قناعة تخلو من التدبر أو تحدياً نبويا، فإنها تستلزم الاهتمام النقدي وتستحقه.

2

«السياسي»

المعنى العقلاني لميراث اللاهوت السياسي المريب

يورغن هابرماس

كانت السياسة في ديمقراطيات دولة الرفاهية خلال النصف الثاني من القرن العشرين لا تزال قادرة على ممارسة تأثيرها على الأنظمة الفرعية المتباعدة؛ كان بمقدورها موازنة الميل نحو الانحلال الاجتماعي. وبهذا فإن السياسة تمكنت من النجاح في ظروف «الرأسمالية المطمورة»[1] في هذا الجهد داخل إطار الدولة القومية. اليوم وتحت ظروف الرأسمالية المعولمة صارت القدرات السياسية على الحماية من الانحلال الاجتماعي محدودة على نحو خطر. بينما

(1) الرأسمالية المطمورة «embedded Capitalism» مصطلح يعني به هابرماس اقتصاد السوق الذي تسيطر عليه السياسة. (المترجم)

تتقدم العولمة الاقتصادية فإن الصورة التي رسمتها نظرية الأنظمة عن التحديث الاجتماعي تكتسب في الواقع تخوماً أكثر حدة على نحو متزايد.

بحسب هذا التأويل، أصبحت السياسة بوصفها وسيلة تقرير المصير ديمقراطياً مستحيلة بقدر ما هي فائضة عن الحاجة. تتجاوب الأنظمة الفرعية الوظيفية مع منطق خاص بها يتيح لها تنظيم نفسها بنفسها؛ وهي تشكل بيئات لبعضها البعض أصبحت منذ زمن بعيد مستقلة عن الشبكات المعقدة التحتية الخاصة بعوالم الحياة المتنوعة للسكان. لقد تحول «السياسي» إلى شفرة نظام فرعي إداري يستديم نفسه، بحيث إن الديمقراطية صارت تواجه خطر أن تصبح واجهةً لا غير تخاطب بها وكالاتها التنفيذية زبائنها مسلوبي الإرادة. يستجيب اندماج الأنظمة لمقتضيات وظيفية ويترك الاندماج الاجتماعي خلفه بوصفه آلية شديدة الصعوبة في التطبيق. ولأن الأخير لا زال يتواصل عبر عقول الفاعلين فإن اشتغاله لابد أن يعتمد على البنى المعيارية لعوالم حياتية تزداد بالرغم من ذلك هامشية.

تحت ضغوط المقتضيات الاقتصادية التي تغلب على نحو متصاعد على المجالات الخاصة للحياة، ينسحب الأفراد أكثر فأكثر فزعين إلى فقاعة مصالحهم الخاصة. الرغبة في الانخراط في الفعل الجماعي والوعي بأن المواطنين يمكن لهم على الإطلاق تشكيل الظروف الاجتماعية لحياتهم على نحو تعاوني بوساطة الفعل التضامني تضمر تحت القوة المنظورة للمطالب النظامية.

وأكثـر مـن أي شـيء آخر فإن تـآكل الثقة فـي قوة الفعـل الجماعي وضمور الحساسيات المعيارية تقوّي من الشكّيّة التي صارت تغلي بالفعـل بصـدد فهم الحداثـة التنويري لنفسـها. من هنا فـإن الخطر الداهـم من أن تصبح الديمقراطية «نموذجـا عفا عليه الزمن» (لوتز فنغيرت Lutz Wingert) هو التحدي الذي يمنح مفهوم «السياسي» العتيق راهنية جديدة.

فـي الأقـل بالنسـبة لبعـض الفلاسـفة الفرنسـيين والايطاليـين المعاصرين ممن ينتمون إلى تقليد كارل شـمت Carl Schmitt، وليو شـتراوس Leo Strauss، وحنا أرندت Hannah Arendt، وبالنسـبة لبعض طلبة جاك ديريدا Jacques Derrida، يخدم مفهوم «السياسي» بوصفـه الترياق لهذه التوجهات المضادة للسياسـة في عصرنا (دعني أذكر ارنسـتو لاكلاو Ernesto Laclau، وجورجيو أغامبين Giorgio Agamben، وكلـود ليفـورت Claude Lefort، وجـان لـوك نانسـي (Jean-Luc Nancy[1]. يصـل هؤلاء الزملاء بعقلنتهم السياسـية إلى مناطـق ميتافيزيقيـة ودينية تبـدو متعالية علـى النوع التافه من سياسـة الإدارة وصراعـات القوة كما نعرفها. يسـتعين كلـود ليفورت بالفرق بين السياسـي (le politique) والسياسـة (la politique) لكي يجعلنا واعيـن بأن «أي مجتمع ينسـى أساسـه الديني إنما يسـعى تحت وهم

(1) Oliver Marchart، Die politische Differenz (Berlin: Suhrkamp، 2010; Thomas Bedorf and Kurt Rottgers، eds.، Das Politische und die Politik (Berlin: Suhrkamp، 2010)

محايثـة الذات self-immanence المحض».[1] وأنا أشـارك ليفورت غايتـه لكنـي أعتقـد أن الحقبة التـي اسـتطاعت فيها الفلسـفة أن تعلو بنفسـها فـوق بقية النظـم المعرفيـة تنتمي إلـى الماضي. اليـوم تدّعي العلـوم الاجتماعيـة حيازة النظام السياسـي بوصفـه موضوعها، وهي تتعامـل مع «السياسـة»، أي مـع الكفاح مـن أجل القوة وممارسـتها، وكذلك مع «السياسـات» أي الأهداف والسـتراتيجيات التي يمارسها الفاعلون السياسيون في مختلف الحقول السياسية. لم يفقد الفلاسفة منـذ عهـد بعيد مقدرتهـم الخاصة علـى التصـدي للنظريـة المعيارية السياسـية فحسـب ولكـن للتصـدي لمشـكلة «النظام السياسـي». لا يبـدو أن «السياسـي» لا زال يمثـل موضوعاً فلسـفياً جديـاً إلى جانب «السياسـة» و «السياسـات». ومع ذلك هنالك سـبب وجيه للشك في قدرة تقاليد التنوير على توليد حوافز كافية وحركات اجتماعية تحافظ علـى المحتويات المعيارية للحداثة انطلاقاً من إمكاناتها الخاصة. إن هذا الشك هو الذي يقودني إلى السؤال إن كنا قادرين على منح مفهوم «السياسـي» الملتبس معنى عقلانياً؟ دعني ابتداء أتفحّص اسـتخداماً وصفيـا محضاً للتاريخ: من وجهة النظر التجريبية يمثل «السياسـي» ذلـك الحقل الرمزي الذي شـكلت فيه الحضـارات الأولى صورة لأنفسها.

1 - مـن وجهـة النظـر التاريخية يعيدنـا «السياسـي» إلى أصول

---

(1) كلود ليفورت، «ديمومة السياسي اللاهوتي» في كلود ليفورت «الديمقراطية والنظرية السياسية» Democracy and Political Theory ت: ديفيد ماسي (كيمبردج: بولتي، 1988) ص ص 213 - 255، هنا ص 224.

المجتمعات التي تنظمها الدولة، من مثل الإمبراطوريات القديمة في بلاد الرافدين، وسوريا، ومصر والتي تم فيها تحويل الاندماج الاجتماعي من بنية القرابة إلى الشكل الهرمي للبيروقراطيات الملكية.

وقد نجم عن هذه التركيبة المعقدة من القانون والقوة السياسية مطلبٌ وظيفيٌ جديد هو إضفاء الشرعية على السلطة السياسية. وليس من الأمور المعطاة أن يتمتع شخص واحد أو حفنة من الأشخاص بالقدرة على إصدار القرارات التي تكون ملزمة للجميع[1]. لابد لهم من الحصول على الشرعية ليتمكنوا من ذلك. ولم يتح ذلك إلا من خلال تأسيس صلة مقنعة بين القانون والقوة السياسية من جهة وبين المعتقدات والممارسات الدينية من جهة أخرى أمكن للحكّام بها ضمان أن يتبع الناس أوامرهم. وبينما استقر النظام القانوني بوساطة مصادقة قوة الدولة عليه، فإن السلطة السياسية اعتمدت بدورها على قوة قانون ما يوفر لها الشرعية، وهو قانون يتمتع بأصل مقدس. ويدين «الدين» في قدرته على إضفاء الشرعية لحقيقة أنه يستمد قوته على الإقناع من جذوره الخاصة ذاتها. فهو متجذّر، على نحو مستقل عن السياسة، في أفكار عن الخلاص والواقعة (Heil und Unheil) وفي ممارسات منسجمة مع ذلك تتعلق بالقوى المخلّصة والمهددة[2].

---

(1) عن شروط نشوء القوة السياسية بوصفها وسيلة اندماج اجتماعي، انظر يورغن هابرماس، «بين الحقائق والمعايير» Between Facts and Norms ت: و. ريغ (كيمبردج: معهد ماسوشوستس للتقنية، 1996) ص ص. 137 144.

(2) استخدم هنا مصطلح الدين بمعناه الواسع الذي يشمل الأسطورة والسحر، قارن، مارتن ريسبورت Martin Riesebrodt، «الوعد بالخلاص: نظرية في الدين» =

بهـذا فإن القانون وقـوة المَلك القضائية تدين بمـا تحمل من هالة مقدسـة لسرديات أسـطورية ربطت السـلالات الحاكمة بالإلهي. في الوقت نفسـه، تم تحويل الممارسـات الطقوسـية العتيقة إلى طقوس دولة حيث المجتمع برمّته يتمثل في صورة الحاكم. وهذا البعد الرمزي للمزج بين السياسـة والدين هو ما يمكن أن يستخدم في وصفه مفهوم «السياسـي» اسـتخداماً مناسـباً. ترى روح الجماعة نفسـها معكوسـة في مرآة تمثيل الحاكم لنفسـه بوصفها جماعة سياسـية تنتج على نحو قصـدي أي بوعـي وقصدية تماسـكها الاجتماعي عبر ممارسـة القوة السياسـية. لذا فإن «السياسـي» يعنـي التمثيل الرمـزي والفهم الذاتي الجماعـي لجماعة تختلف عن المجتمعـات القبلية من خلال التفات إلى شـكل واعٍ وليس تلقائياً من أشكال الاندماج الاجتماعي. في هذا النوع من فهم الذات الذي يمارسـه نظام الحكم، ينتقل موقع السيطرة إلى الفعل الجماعي[1]. بالرغم من ذلك فإن «السياسي» بوصفه كذلك لا يمكن أن يصبح موضوعاً للخطاب ما دامت السـرديات الأسطورية تبقى الوسيلة الوحيدة للتمثيل الرمزي.

ندين بأولى المفاهيم عن «السياسـي» التـي فُصّلت تفصيلا منطقياً

= The Promise of Salvation: A Theory of Religion ت: س. ريندال (شيكاغو: جامعة شيكاغو، 2009).

(1) كلود ليفورت يتحدث في هذا السياق عن mise en forme بالمعنيين mise en sens و mise en scène: «يمكن لنا القول إن حلول مجتمع قادر على تنظيم العلاقات الاجتماعية لا يمكن أن يتحقق إلا إن استطاع أن يعبر عن شروط معقوليته عبر المؤسسات، وإلا إن استطاع أن يستخدم مجموعة متعددة من العلامات ليتوصل إلى شبه تمثيل لنفسه». ليفورت، «ديمومة السياسي اللاهوتي» ص. 219.

إلـى التفكيـر الناموسـي nomos (Nomosdenken) لإسـرائيل، والصيـن، و اليونـان، وعلـى نحـو أعم إلـى التقدم الإدراكـي للعصر المحـوري Axial Age [1]، أي إلـى الـرؤى الميتافيزيقيـة والدينية عن العالـم التي كانـت تتبلور في ذلك الزمن. لقـد كونت تلك الرؤى عن العالم منظورات مكنت النخب الفكرية الصاعدة المكوّنة من الأنبياء، والحكماء، والقسس، والوعاظ المتجولين على التعالي على أحداث العالم بما فيها العمليات السياسـية، وعلى تبني موقف مستقل نحوها جملـة واحـدة. ومنذ ذلـك الحين صـار الحـكّام السياسـيون عرضة للنقـد أيضا. إن الإحالة إلى إله خارج العالـم أو إلى القاعدة الداخلية لقانون كونيّ تُحَرِّرُ العقل الإنسـاني من قبضة الفيضان المنظم سـردياً للحـوادث تحت سـيطرة قوى أسـطورية ويجعل السـعي الفردي إلى الخلاص ممكناً.

مـا أن حدث هذا التحول حتى صار من المتعذر النظر إلى الحاكم السياسـي بوصفـه تجلياً للإله، بل ممثله البشـري فحسـب. من حينها فصاعـداً أُخضع هو أيضاً بوصفه كائناً بشـرياً للناموس nomos الذي يجـب أن يُقـاَس به كل فعل بشـري. ولأن الرؤى عـن العالم الخاص بالعصـر المحـوري تجعـل كلاً مـن إضفـاء الشـرعية ونقـد السـلطة السياسـية ممكناً في وقت واحد فإن «السياسـي» فـي الإمبراطوريات القديمة قد وُسـم بتوتر متكافئ بين القوى الدينية و السياسـية. بالرغم

---

(1) مصطلح «العصر المحوري» وضعه الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز ليشير به إلى فترة ظهور الأفكار المحورية الجديدة في العالم كله خلال الفترة المحصورة بين 800 إلى 200 ق.م. (المترجم)

مـن أن الإيمان المدعوم دينياً بالشـرعية يمكـن أن يخضع للتحكم به فإنـه لن يكون أبدا في متنـاول الحاكم كلياً[1]. ويمكن دراسـة التوازن الهـش في العلاقـة بين الإمبراطور والبابا في أعماق القرون الوسـطى الأوربيـة. وتشـير هذه القفـزة التاريخية الشـجاعة إلى الحقبـة الزمنية المديدة التي كان للحديث عن «السياسـي» فيها معنى واضح، تحديداً النظـام الرمـزي للتمثيل الذاتـي الجماعـي للجماعات السياسـية في صورة مرآة الحكام الذين كانت سـلطتهم تكتسب شرعيتها بفضل قوة مقدسة.

تحت الظـروف المتغيرة تماماً في الحقبة الحديثة فقدتْ المفاهيم الغربية عن «السياسـي»، التي وجدت التعبير الجليّ عنها في الفلسـفة الإغريقية واللاهوت السياسـي المسـيحي، «حيزها في الحياة» (Sitz imLeben) إن صح الوصف. بالنسبة لكارل شمت فإن القوة الموحِّدة والدمجية للسياسـي، كما تواصلت عبر تاريخ الإمبراطورية الرومانية المقدسة، لا يمكنها أن تبقى وتتواصل إلا في السلطة المطلقة للملوك المسيحيين في الدول الاستبدادية في بواكير الحداثة. فيما يلي سأختبر أولاً فرضية أن «السياسي» أتخذ شكل النظام الاستبدادي على طريقة هوبز (2) ثم أناقش بإيجاز المفهوم سـيء الصيت الذي حاول شمت مـن خلاله، انطلاقـاً من منظوره عـن «حقبة الدولة» التـي اقتربت من نهايتهـا، أن يجـدّد مفهوم السياسـي في ظـروف ديمقراطية جماهيرية

(1) ريسبورت، «الوعد بالخلاص» ص ص. 14، 17 18.

متسلطة (3).[1] بعدها سأستخدم ليبرالية جون رولز السياسية بوصفها مثالاً مضاداً (4) وأخيراً أستكشف إن كان لا زال بإمكاننا إعطاء مفهوم «السياسي» ذي الصبغة الدينية معنى عقلانياً في ظروف الديمقراطية الليبرالية الراهنة (5).

في الصورة التي رسمها كارل شمت للدولة الحديثة في بواكيرها تستمر السلطة السياسية في الحصول على شرعيتها من الإيمان بسلطة إله مقتدر؛ وحتى الملامح العقلانية لجهاز الدولة الحديثة تؤكد الطبيعة الواعية لشكل من أشكال الاندماج الاجتماعي يحققه التدخل السياسي. من هذا المنظور فإن ثمة جوانب جوهرية في المفهوم التقليدي لـ«السياسي» صُمّمت من قبل لخدمة إمبراطوريات قديمة صارت تبدو الآن مركّزة في قوة صنع القرار السيادية الحديثة. لكن هذه الصورة الموحية من الاستمرارية مضلّلة عندما نخضعها للفحص التاريخي الدقيق. من الناحية الوظيفية يمكن فهم تشكل الدولة الحديثة المبكرة بأنه الجواب على احتمالية التفجّر المتأصلة في كل من الرأسمالية الصاعدة والانقسام الطائفي. لقد صممت الدولة الحديثة من جانب بما يناسب المقتضيات الاقتصادية لنظام من التبادل الاقتصادي تنظمه الأسواق، وهو لذلك يشتغل باستقلال عن البنى السياسية، ومن جانب آخر لتهدئة عنف الحروب الدينية الدموية.

ومنذ بداية هذه الحقبة تبلور نمط الإنتاج الجديد بوصفه

(1) انظر المقدمة «Vorwort» للطبعة الجديدة من كتاب كارل شمت، Der Begriff des Politischen (Berlin: Duncker und Humblot، 1963)[1932]ص ص. 9 19.

القـوة الدافعـة لعملية مَفْصَلـة وظيفية تقـود إلى إعادة تنظيـم متغايرة المسـتويات للمجتمع، بينما قَيّـد الإدارة البيروقراطية في الوقت ذاته بـإداء دور أحد الأنظمة الاجتماعية الفرعيـة إلى جانب أنظمة أخرى. وقد أظهر ذلك عملية الانحلال التدريجي للتداخل المتبادل بين البنى السياسية والاجتماعية الذي ميز الإمبراطوريات القديمة. إن المجتمع الـذي أصبـح مختلفاً عن الدولـة فقدَ ملامحه المتشـكلة سياسـياً.(1) فإذا واصلنا فهم «السياسـي» بوصفه الواسـطة الرمزية للتمثيل الذاتي لمجتمـع يؤثـر بوعـي فـي آليـات الاندمـاج الاجتماعي، فإن توسّـع الأسواق داخل الدول الإقليمية يتضمن في الواقع قدراً معيناً من «نزع الصفـة السياسـة» «depoliticization» عـن المجتمـع عموما. ولكن على العكس من تشـخيص شـمت حدثت نقلة حاسـمة باتجاه تحييد «السياسي» بالفعل في بواكير الحداثة داخل إطار الدولة السيادية.

المواطنون وقد حقّقوا الاسـتقلال الاقتصادي، بالرغم من أن ثمن ذلـك كان ازاحتهم إلـى الميادين الخاصة، لا يمكـن حرمانهم إلى ما لا نهايـة مـن الحقوق المدنية والمشـاركة السياسـية. فـي الوقت ذاته أمكـن للصراعـات الدينية التـي انبثقت عن الإصـلاح، والتي لم يكن بالإمكان كبحها على نحو دائم عبر مراسـيم تسلطية من الأعلى تدعو إلـى التسـامح، أن تنتهي في نهاية المطاف عبر قبـول الحريات الدينية

(1) المتشكل سياسياً «politomorphic» «مفهوم للعالم تُفسّر فيه القوانين الطبيعية بوصفها مقررة بإرادة إلهية ويتم تعريف دور الأشياء المخلوقة فيه بصيغة الخدمة والقوة». انظر كتاب «شرعية العصر الحديث» The Legitimacy of the Modern Age لهانز بلومنبرغ Hans Blumenberg (معهد ماساشوستس، 1983)، ص. 390. (المترجم)

وحرية التعبير. وقد مثّل هذان التطوران في بواكير الحقبة الحديثة «تحييد» «السياسي»، بينما يريد كارل شمت أن يضع اللوم على ذلك النوع من اللاتسييس على عاتق الأنظمة الليبرالية في القرنين التاسع عشر وبواكير القرن العشرين. في الواقع، كان التخصيص الوظيفي للإدارة السياسية قد حرم الدولة الحديثة المبكرة من بعض قوتها على التغلغل في المجتمع إجمالا وهيكلته. إن شمت يجانب الصواب عندما يعزو انحلال لحمة الدين والسياسة، التي ترتبط مع السياسي في شكله التقليدي حصراً، إلى الزمن الذي صادقت فيه الثورات الدستورية لأواخر القرن الثامن عشر على علمنة سلطة الدولة.[1]

(1) أعزو هذا الإدراك التاريخي المشوه لحقيقة أن كارل شمت يهمل أصول الحداثة في الفكر الوسيطي. انظر التفسير الحديث للودجر هونفلدر Ludger Honnefelder، Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters (Berlin: Berlin University Press,2008).

ومن الغريب أنه بالرغم من كون مفهوم شمت الخاص عن الرب يتشكل أساسا عبر النزعة الاسمية فإنه لا يخصص أي اهتمام للتأثيرات بعيدة المدى لما يسمى الثورة الاسمية في القرن الثالث عشر على الحركات الفكرية السائدة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. انظر بخصوص النقاط الأربع التالية أيضا مايكل ألن غيليسبي Michael Allen Gillespie، «الأصول اللاهوتية للحداثة» (شيكاغو: جامعة شيكاغو، 2008):

- أحد السُبل يقود مباشرة من التأكيد الاسمي على كلية الاقتدار الإلهي، ومن تصادفية المصائر البشرية تحت رحمة أوامر الله التي لا يسبر غورها، ومن الضعف الدستوري للفهم البشري الذي يعتمد المعرفة التجريبية إلى المفهوم الإرادي لله والعقيدة البروتستانتية الخاصة بالنعمة الإلهية. ولقد وقعت البروتستانتية من خلال تقويمها القناعات الدينية المفردة على أصل روحي للاستقلالية الفردية ألهمها اللامبالاة السياسية و مقاومة سلطة الدولة في آن واحد.
- سبيل آخر يقود من الاسمية إلى العلم الحديث. لقد تمكنت الاسمية من خلال تنقيتها الطبيعة من الأفكار المقدسة ودفاعها عن أنطلوجيا لا تنسب الوجود =

أما بالنسبة للعلمنة، فليس التحدي القادم من الانقسام الطائفي وحقيقة التعددية هما فحسب ما استوجب سلطة دولة علمانية قادرة على التعامل مع دعاوى كل الجماعات الدينية بحياد؛ بمعزل عن ذلك فإن التمكين الديمقراطي الذاتي للمواطنين ينزع عن شرعنة القوة السياسية بالفعل طبيعتها ما بعد الاجتماعية، بكلمات أخرى ينزع عنها الإحالة إلى ضمانة سلطة متعالية فاعلة فيما وراء المجتمع. تثير هذه القطيعة مع النموذج التقليدي من الشرعنة في الواقع سؤال إن كان تبرير الأسس الدستورية بالصيغ العلمانية للقوة الشعبية وحقوق الإنسان ينهي بُعد «السياسي»، وبذلك يجعل مفهوم «السياسي» مع ما يصاحبه من معان دينية مفهوماً عفا عليه الزمن.[1] أم هل ينتقل موقع «السياسي» من

= إلا للكيانات المفردة، من وضع الشروط لنشوء العلم التجريبي بمعناه الحديث والذي كثّف المواجهة بين الإيمان والمعرفة وعزز في مجتمع تعددي السلطة العامة للمعرفة الدنيوية بوصفها الأساس المشترك للمعرفة المتاحة على نطاق شامل.

ـ الأكثر إثارة للخلاف هو تأثير الاسمية على النزعة الإنسانية لعصر النهضة التي رعت الانعطافة نحو مركزية الإنسان في الفكر الحديث والطريقة التي أسهمت بها العلوم في تطور بديل عقلاني للرؤية الدينية للعالم.

ـ بالمقابل فإن الأثر الحاسم للاسمية في تقويض أسس القانون الطبيعي المسيحي أمر جلي. فضلاً عن ذلك، فقد مهدت من خلال توجيهها ضربة عنيفة إلى شرعنة الدين للقوة الطريق للخطابين الخاصين بنظرية المعرفة ونظرية العقد الاجتماعي واللذين هيمنا على فلسفة القرن السابع عشر ووفرا قاعدة علمانية لإضفاء الشرعية على السياسة.

(1) من هنا كتاب مارك ليلا Mark Lilla «الرب الذي وُلد ميتا: الدين، والسياسة، والغرب» The Stillborn God: Religion, Politics, and the West (نيويورك: كنوبف، 2007)، ومن أجل استجابة نقدية انظر مايكل كروان Michael Kirwan «اللاهوت السياسي: مقدمة» Political Theology: An Introduction (دارتون، لونغمان اند هاند، 2008).

مستوى الحكومة إلى التشكيل الديمقراطي لرأي المواطنين وإرادتهم داخل المجتمع المدني فحسب؟ يمكن لنا على الضد من كارل شمت أن نسأل: ما الذي يمنع السياسي من أن يجد تجسيداً لا شخصياً في البعد المعياري للدستور الديمقراطي؟ وما الذي يمكن أن يعنيه هذا البديل بالنسبة للعلاقة بين الدين والسياسة في مثل مجتمعاتنا؟

بحسب رأي كارل شمت تُعد الليبرالية القوة التي تسلب من السياسة أهميتها بالنسبة للمجتمع ككل: من جهة، يتحرر المجتمع المقسم وظيفيا من قدرة السياسة على تشكيله، ومن جهة أخرى تنفصل الدولة عن الدين المخصخص الذي فقد مَضاءَه (أي حدّته). لذلك يطوّر شمت مفهوما جديداً واستفزازياً لـ «السياسي» ويطبّقه على نحو سطحي على الديمقراطية الجماهيرية لكنه يحتفظ بالجوهر التسلطي للقوة الحاكمة وعلاقتها الساعية إلى الشرعية مع التاريخ المقدس.

3. يتصدى شمت في الليبرالية للعدو الذي دمّر «السياسي» بوساطة **التحييد**. وهو يعني بهذا المصطلح ليس مجرد انسحاب السياسة إلى نظام فرعي محدد الوظيفة ولكن ضياع الهالة الدينية للسياسة وانحلال قوة اتخاذ القرار السيادية إلى التشكيل الديمقراطي للإرادة أيضا. الليبرالية «ترمي إلى انحلال الحقيقة الميتافيزيقية في المناقشة».[1] ويحمل شمت تعاطفاً واضحاً مع الفلسفة السياسية

---

(1) كارل شمت، «اللاهوت السياسي II: أسطورة نهاية أي لاهوت سياسي» Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology، ت: مايكل هولزل وغريهام ورد (كيمبردج: بولتي، 2008)، ص. 63.

لمفكـري الثـورة المضـادة مـن أمثـال دي مايسـتر de Maistre ودي بونالـد de Bonald، لكـن أشـد تعاطفـه يتجـه إلـى المفكـر الناشـط دونوسـو كورتيـز Donoso Cortes. لقـد أدرك هـذا الكاثوليكـي الأسـباني أن حقبـة الملكية المسـيحية قـد انتهت، ودعـا في منتصف القرن التاسـع عشر إلى «دكتاتورية السيف» ضد «الطبقة المتدبّرة» من المواطنين الليبراليين. هنا تفضح ديمومة القمع الطبيعة السـجالية من حيث الجوهر للسياسي.

كان كارل شـمت، بوصفه أسـتاذاً في القانون الدستوري والعالمي فـي جمهورية فايمـار، يعي جيـدا بالرغم من ميولـه الخاصة، صعوبة إلغـاء الفكـرة الديمقراطيـة الخاصـة بالسـيادة الشـعبية. ومـع ذلـك فـإن جانبين مـن فكر الثورة المضـادة حافظا على أهميـة تفوق مجرد الحنين إلى الماضـي: الخلفية اللاهوتية للمعركة «الدموية الحاسـمة التي نشـبت اليوم بين الكاثوليكية والاشـتراكية الملحـدة»[1] والقناعة بـأن «الجوهر الميتافيزيقي للسياسـي» لا يمكـن أن يتضمن إلا لحظة «القـرار المحض الذي لا يسـتند إلى العقل و النقاش ولا يبرر نفسـه، أي... قرارٌ مطلق يخلقه العدم».[2]

---

(1) المصدر السابق، ص. 59.

(2) المصدر السابق، ص. 66. عن اللاهوت السياسي لكارل شمت انظر هاينرش مير Heinrich Meier، «درس كارل شمت: أربعة فصول عن التميز بين اللاهوت السياسي والفلسفة السياسية» The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy، ت: م. برينارد (شيكاغو: جامعة شيكاغو، 1998).

ولكي يوفر شمت نوعا من التبرير لمثل هذا المفهوم الوجودي لـ «السياسي» فإنه يؤلف مفهوماً عن ديمقراطية الجماهير التسلطية يعتمد الهوية الوطنية اللاسياسية، وهو مُصَمم ليناسب مجموعة متجانسة من السكان يقودها قائد كاريزمي.[1]

---

(1) من أجل مقدمة تفتقر إلى الوضوح عن مثل هذا المفهوم الإرادوي لـ «السياسي» يتخذ شمت نقطة انطلاق له مفهوم الدولة السيادية في القانون الدولي. مهما خنق الدستور الديمقراطي السيادة في المجال المحلي فلا وجود لشيء يمنع الدول القومية من تأكيد سيادتها في العلاقات الخارجية ما دام «الحق في شن الحرب jus ad bellumi» يسمح لها أن تشن حروب عدوان كما تشاء. ويبدأ شمت، وهو يتبنى هذا المنظور عن الأمم المتحاربة، عمله لعام 1927 «النظرية الدستورية» Constitutional Theory بمفهوم غير معياري عن الدستور: «لا تملك الدولة دستورا... الدولة توجد في دستور معين، بكلمات أخرى، في حالة فعلية راهنة، وهي تحتل مكانة الوحدة والنظام». كارل شمت، «النظرية الدستورية» ترجمة وتحرير ج. سيتزر (دورهام: جامعة ديوك، 2008) ص.60 (مع تعديل الترجمة). لا يفهم شمت القوة الدستورية لـ «الأمة» بوصفها وحدة تشكلت قانونيا من مواطنين مستقلين، ولكن بوصفها جماعة ملموسة وعضوية. العضوية الوطنية تتقرر بالعرق المشترك، والعقيدة، والمصير المشترك، والتقاليد بكلمات أخرى بالملامح المنسوبة إليها (المصدر السابق، ص. 258). بالتالي، يشارك شمت بمفهوم جماعي واستفتائي للديمقراطية موجه ضد المفهوم المساواتي الخاص بحقوق الإنسان الفرد وضد المفهوم التداولي للسياسة: «المساواة الديمقراطية هي مساواة واقعية substantial equality. ولأن كل مواطني الدولة يشاركون في هذا المكوّن الحقيقي substantive component فيمكن التعامل معهم على أنهم متساوون إذ هم يمتلكون حقوقاً متساوية في التصويت في الانتخابات العامة، الخ». (المصدر السابق، ص. 259 مع تعديل الترجمة). لكن الشعب يمكنه ممارسة حقه في المشاركة عبر التهليل؛ يمكن له «أن يعبّر عن موافقته أو استنكاره من خلال الاحتفاء بقائد أو مُقترح... أو يمتنعون عن التهليل بالصمت أو الشكوى» (المصدر السابق، ص. 272). تأتي هذه الحركات النظرية نتيجة قرار إشكالي أول. يُشرّح شمت الدستور الليبرالي انطلاقا من رغبته المعلنة في الربط بين السيادة الشعبية وحقوق الإنسان إلى مكوّنين «سياسي» و =

ويفتـرض بهذا الفوهرر أن يعبئ الأمة ضد الشـر المتطرف ويرصّ صفـوف أعضائهـا الأفـراد مـن خـلال تعريضهـم لمصيـر التضحيـة والموت. بالنسـبة لشمت يتواصل النضال ضد قوة «المسيح الدجال» عبـر كامل الدهر الممتـد بين «ظهور الرب في زمـن القيصر الروماني أغسـطس وعودة الرب في نهاية الزمان».[1] ومنذ ثورة 1789 الفاجعة انقسـمت المعسـكرات في النضال ضد المسـيح الدجال بوضوح من خلال نصرتها للوحي ضد التنوير، للسـلطة ضد الفوضى، لطاعة الله ضد التمكين الذاتي للبشر والنزعة التقدمية.

بالطبع يعد مفهوم كارل شـمت الكهنوتي الفاشـي عن «السياسي»

= «دستوري». وهو ما يمكّن شمت من دس مفهوم «هوية وطنية لا سياسية» identitarian للديمقراطية بوصفه «أساساً» يقع تحت البنية الدستورية الفوقية. وهو يشترط أن لا يضع القانون إلا قيودا سائبة على السياسة بأي حال. أية حالة طوارئ تكشف أن «حكم القانون» يبقى في متناول يد السياسة، أي في متناول تأكيد الأمة الفعلي على ذاتها. وفي نهاية المطاف فإن القائد والأمة، ممثلة في شخص القائد، يجب أن يقررا من هو العدو ومن الصديق. ولا يكمن معنى «السياسي» في المعركة نفسها ولكن في قدرة القادة السياسيين «على التمييز بين الصديق والعدو» واستعداد الأمة لدخول المعركة لتأكيد طريقتها في الحياة.
وتبقى هذه النسخة الوجودية تشترك بملامح جوهرية مع المفهوم التقليدي لـ «السياسي». ومن المؤكد أن الهوية الجماعية للشعب لم تعد تعرّف بالمصطلحات القانونية للدولة السيادية، ولكن عبر المفاهيم الإثنية القومية للرومانتيكية السياسية. بالرغم من ذلك، فإن الملامح المشتركة الخاصة بالأصل، والتقاليد، واللغة لا تستطيع أن تضمن الترابط الاجتماعي للجماعي من خلال طبيعتها العضوية المفترضة وحدها. في الواقع إن على القيادة السياسية تعبئة الأمة باستمرار ضد الأعداء الخارجيين أو الداخليين. اتخذ هذا المفهوم لـ «السياسي» طبيعة أكثر تسلطاً عندما كُيّف بعد عدة سنوات من نشر «النظرية الدستورية» ليلائم الحركة النازية.

(1) شمت، «اللاهوت السياسي II»، ص. 86.

شأناً يعود إلى الماضي، لكنه لابد أن يخدمنا بوصفه تحذيرا موجها لكل أولئك الذين يريدون إحياء اللاهوت السياسي.[1] من جانب آخر، يستمر الدافع إلى مثل هذه المحاولات إلى يومنا هذا. لم تتمكن ليبرالية جون رولز John Rawls السياسية من كبح الاعتراضات الصادرة من اللاهوت السياسي النقدي ومابعد الميتافيزيقي[2] حتى إن ما يسود اليوم دافعٌ أكثر تخفياً يدعو إلى تأمين نوع من الأساس الديني الشعبي للديمقراطية وحكم القانون.[3] بشكل أو بآخر، لا يبدو أن التشخيص القائل بتزايد «نفي السياسي» قد تم تفنيده. ويمكن إيجاز القلق المتبقي كما يلي: كيف يمكن لاحترام حصانة الكرامة الإنسانية، وعلى نحو أعم، الوعي الشعبي بأهمية الأسئلة المعيارية، أن يبقى حياً في وجه ضغوط نظامية متنامية، لها أثرها الملطّف، تسعى باتجاه الاندماج الاجتماعي بين جماعاتنا السياسية؟[4]

4. مقابل الأعمال الكلاسيكية في ميراث العقد الاجتماعي، والتي نزعت عن مفهوم «السياسي» أية إحالات جدية إلى الدين،

---

(1) انظر التعليق على شمت في تحرير جيكوب توبس Jacob Taubes، Religionstheorie und Politische Theologie (Munich: Wilhelm Fink, 1983).

(2) قارن المشروعين المؤثرين في لاهوت سياسي جديد طوره جوهان بابتيست ميتز ويورغن مولتمان: جوهان بابتيست ميتز «الإيمان في التاريخ والمجتمع» Faith in History and Society (لندن: بيرنز اند اوتس، 1980) ويورغن مولتمان، «لاهوت الأمل» Theology of Hope (لندن: SCM، 1967).

(3) Charles Taylor، «Die Bedeutung des Sakularismus،» in Rainer Forst، Martin Hartmann، Martin Saar، and Rahel Jaeggi، eds.، Sozialphilosophie und Kritik (Frankfurt: Suhrkamp، 2009)، pp. 672-696.

(4) Lutz Wingert، «Was ist und was heiBt 'unverfügbar'?» in Forst et al.، Sozialphilosophie und Kritik، pp. 384-408.

يُدرك جون رولز أن مشكلة الأثر السياسي لدور الدين في المجتمع المدني لم تجد حلاً لها بوساطة علمنة السلطة السياسية بوصفها كذلك. إن علمنة الدولة ليست ذاتها علمنة المجتمع. وهو ما يفسر طابع التناقض الذي ظل يغذي إلى يومنا هذا النقمة الكامنة داخل الدوائر الدينية بصدد تبرير المبادئ الدستورية «اعتماداً على العقل وحده».

بالرغم من أن الدستور الليبرالي مُصَمم بطريقة تضمن لكل الجماعات الدينية القَدرَ نفسه من الحرية في المجتمع المدني، ولكن يفترض فيه في الوقت ذاته أن يحمي الهيئات الشعبية المسؤولة عن صنع القرارات الملزمة على نحو جماعي من كل التأثيرات الدينية. ويفترض في أولئك المخولين على نحو معلن لممارسة ديانتهم وانتهاج حياة ورعة في إطار دورهم كمواطنين المشاركة في عملية ديمقراطية لا بد لنتائجها أن تبقى حرة من أي «تلوّث» ديني. تدّعي العلمانية حل هذا التناقض عبر خصخصة الدين برمته. ولكن ما دامت الجماعات الدينية تلعب دوراً حيوياً في المجتمع المدني وفي المجال العام، فإن السياسة التداولية تمثل بالقدر نفسه نتاجاً للاستخدام الشعبي للعقل من قبل المواطنين المتدينين كما هو من قبل المواطنين غير المتدينين.

من المؤكد أن مفهوم «السياسي» يبقى ميراثاً مريباً ما دام اللاهوت السياسي يحاول الحفاظ على الأصداء ما وراء الاجتماعية لأي نوع من سلطة الدولة. لقد فقدت قوة الدولة في الديمقراطية الليبرالية هالتها الدينية. ومن الصعب، في ضوء حقيقة

التعددية المستمرة، رؤية على أية قواعد معيارية يمكن الحفاظ على الخطـوة التاريخية باتجـاه علمنة قوة الدولة. إن هـذا يتطلب بدوره تبرير الأسس الدستورية و نتائج العملية الديمقراطية بطرق محايدة تقتـرب بها من الدعـاوى الإدراكية الخاصة بالرؤى المتنافسـة عن العالم. والشـرعية الديمقراطية هي الطريقة الوحيدة المتوفرة اليوم. أما فكرة اسـتبدالها أو استكمالها بوساطة تأسيس «أعمق» للدستور بطريقة ملزمة للجميع فأمر يرقى إلى مسـتوى التعتيم. ولا يعني هذا إنكار الاسـتبصار العظيم لجـون رولز: إن على الدسـتور الليبرالي نفسـه أن لا ينكر الإسـهامات التـي يمكن أن تقدمهـا المجموعات الدينية للعملية الديمقراطية داخل المجتمع المدني.

وهكـذا لا يمكـن حتـى للهويـة الجماعيـة للجماعـة الليبرالية أن تبقـى بعيـدة عن تأثير حقيقة التفاعل السياسـي بين القسـمين المتديّن وغير المتديّن من السـكان، بشرط أن يعترف كل منهما بالآخر بوصفه عضوا مسـاوياً في الجماعة الديمقراطية نفسها.[1] بهذا المعنى يحافظ «السياسـي»، الـذي هاجـر من مسـتوى الدولة إلى مسـتوى المجتمع المدنـي، على إحالة إلى الديـن. وليس مفهوم الإجماع المتداخل بين العقائد ورؤى العالم المتنافسـة هو الأسبق في انسجامه مع الموضوع هنا. يقدم رولز بالأحرى مع فكرته عن «الاسـتخدام الشـعبي للعقل» مفتاحاً واعداً لتفسـير الكيفية التي يسـاهم بها الدور المناسـب للدين

(1) انظر تحليل تيلر المقنع فينومينولوجياً في تشارلس تيلر «عصر العلمانية» (كيمبردج: جامعة هارفارد، 2007)، خصوصا الفصل 15، ص ص. 539 وما بعدها.

فـي المجال العام في تقديـم تأويل عقلاني لما يمكن أن نبقى نسـميه «السياسي» بوصفه متميزاً عن السياسة والسياسات.

إن العنصـر الوحيـد الذي يعلو على السياسـة الإدارية وسياسـة القـوة ذات الشـكل الدسـتوري ينبثـق مـن الاسـتخدام الفوضوي للحريـات التواصليـة الـذي يديـم حيويـة المـد المتدفق مـن التيار المعلوماتي للتواصل الشـعبي من مستويات أدنى. يمكن من خلال هـذه القنـوات فقط للجماعـات الدينية الحيوية وغيـر الأصولية أن تصبـح قوة تَحـوّل في مركز المجتمع الديمقراطـي المدني؛ ويزداد هـذا الأمـر تأكيـدا عندما تثيـر الاحتـكاكات بين الأصـوات الدينية والعلمانيـة خلافات ملهمة بصدد القضايـا المعيارية وتحفز بالتالي وعيا بأهميتها.

5. لقـد أثار رولز نقاشـاً حيوياً بمقترحه الداعي إلـى دور محدود للديـن في المجال العام: «يمكن إدخال عقائد عقلانية شـاملة، سـواء كانت دينية أو غير دينية، في النقاش الشعبي العام في أي وقت، بشرط أن يتم في الوقت المناسـب فيما بعد تقديم أسـباب سياسية مناسبة... كافيـة لدعم كل مـا تقول العقائد الشـاملة المطروحة إنهـا تدعمه».[1] وقـد ووجه هذا «الشـرط» الرولـزي بالاعتراض التجريبـي القائل إن الكثيـر مـن المواطنين لا يسـتطيعون أو لا يرغبون فـي القيام بالفصل المطلوب بين المسـاهمات المُعَبّر عنها بصيغ دينية وتلك المُعبر عنها بلغـة علمانية عندما يتخذون مواقف سياسـية. وفضلا عن ذلك واجه

(1) رولز، «إعادة نظر في فكرة العقل العام»، University of Chicago Law Review، 64 (Summer 1997): 765–807، الاقتباس على ص 783.

رولز الاعتراض المعياري القائل إن الدستور الليبرالي، والذي يوجد أيضاً لضمان الأشكال الدينية للحياة، يجب أن لا يضع على مواطنيه المتدينين ثقلا إضافياً وبالتالي غير متناسب.[1] يمكن لنا أن نواجه الاعتراضين بنوع مختلف من شرط الترجمة التنفيذية.

بحسب هذا المقترح لا بد أن يكون كل المواطنين أحراراً في تقرير إن كانوا يرغبون في استخدام لغة دينية في المجال العام أو لا. فإن رغبوا في ذلك فإن عليهم قبول أن محتويات الحقيقة المحتملة في الملفوظات الدينية لا بد أن تترجم إلى لغة مقبولة على نطاق واسع قبل أن تتمكن من شق طريقها إلى أجندات البرلمانات، أوالمحاكم، أو الهيئات الإدارية وتؤثر في قراراتها. بدلا من إخضاع كل المواطنين لفرض تنقية تعليقاتهم وآرائهم العامة من البلاغة الدينية، لابد من تأسيس مرشّح دستوري بين التواصل غير الرسمي في الميدان الشعبي والتداولات الرسمية للهيئات السياسية التي تستجيب للقرارات الملزمة على نحو جماعي. يحقق هذا المقترح الهدف الليبرالي في ضمان أن كل القرارات القابلة للفرض قانونياً والمُقرّة على نحو عام يُمكن أن تصاغ وتُبرر بلغة مقبولة من الجميع من دون الحاجة إلى تقييد التنوع التعددي للأصوات الشعبية في مصدرها الأول. و الأكيد أن المساهمات «الأحادية» للمواطنين المتدينين تعتمد على المحاولات الترجمية التي يقوم بها مواطنوهم

(1) من أجل خلاصة لهذه الاعتراضات انظر يورغن هابرماس، «الدين في المجال العام» في يورغن هابرماس، «بين النزعة الطبيعية والدين» Between Naturalism and Religion، ت: سياران كرون (كيمبردج: بولتي، 2008)، ص ص. 114 147.

المتعاونون إن أريد لها أن لا تقع على آذان صم.

لكن مثل هذا الترتيب يمكن أن يؤدي إلى الكف عن توزيع الأعباء بشكل غير متناسب. لابد للمواطنين المتدينين الذين يعدون أنفسهم أعضاء مخلصين في ديمقراطية دستورية أن يقبلوا شرط الترجمة بوصفه الثمن الذي لابد من دفعه مقابل حياد سلطة الدولة تجاه رؤى العالم المتنافسة. بالنسبة للمواطنين العلمانيين، يترتب عليهم بموجب أخلاق المواطنة نفسها عبءٌ تكميلي. هم مجبرون بحكم واجب المسؤولية المتبادلة تجاه كل المواطنين، بمن فيهم المتدينون، أن لا يستنكروا المساهمات الدينية في الرأي السياسي وفي تشكيل الإرادة بوصفها محض ضوضاء، أو حتى هراء أجوف، منذ البداية.[1]

(1) من أجل رأي مضاد انظر كرستينا لافونت Cristina Lafont، «الدين في المجال العام» في الفلسفة والنقد الاجتماعي 35 Philosophy and Social Criti- cism 35 (2009): 127_150: «من توابع السماح للمواطنين من أصحاب العقيدة استخدام أسباب دينية حصراً في الدفاع عن مواقفهم السياسية في المجال العام غير الرسمي هو وجوب أن يمارس المواطنون العلمانيون ضبط النفس فيما يتعلق بـ «آرائهم العلمانية»... وفي التمييز الذي يبيّن خلافهم مع المواطنين المتديّنين،عليهم الامتناع عن استخدام عقائدهم الحقة إن كانت هذه العقائد من النوع العلماني الذي يناقض الصحة المحتملة للدعاوى الدينية» (135) وبمعزل عن حقيقة أن «صحة» دعاوى المصداقية الدينية ليست موضع السؤال هنا، بل المحتوى الصدقي القابل للترجمة في الملفوظات الدينية، فإن إقصاء العلمانية عن الاستخدام العام للعقل هو في الواقع تضمين لأخلاق المواطنة المقبولة من قبل المواطنين الموالين للدستور. إن الممارسة العامة للعلمانية يمكن أن ترقى إلى مستوى أن لا يأخذ المواطنون العلمانيون مواطنيهم مأخذ الجد بوصفهم معاصرين حديثين بسبب وجهة نظرهم الدينية. لكن هذا الموقف يمكن أن لا يكون أكثر انسجاماً مع الاعتراف المتبادل منه مع المنظور المشترك الذي يتضمن التبادلات المنطقية. إن الاعتراض بأن المطلب المقترح يمكن أن يدفع المواطنين العلمانيين إلى النفاق لا قوة له بالنسبة للفهم الخطابي النظري للعملية =

لابـد للمواطنيـن العلمانيين والمتدينين اللقاء كأنداد في اسـتخدامهم العام للعقل. بالنسـبة للعملية الديمقراطية لا تكون مسـاهمات جانب أقل أهمية من مساهمات الجانب الأخر.

بناء على ما سـبق يُفترض في الجانبين كليهما طريقة تفكير معرفية تتطلب براعة لا يمكن فرضها قانونياً.[1] أما احتمال أن تتحقق التوقعات المرتبطة مع أخلاق المواطنة فأمر يعتمدُ على عمليات تعلّم تكميلية. يَستلزم الاستخدام العام للوعي الانعكاسي من الجانب الديني:

- ربطَ نفسه مع الديانات المنافسة على نحو معقول،
- تركَ القرارات المتعلقة بالمعرفة الدنيوية للعلوم المؤسسية، و
- جعل المقدمات التي تعتمد مبدأ المساواة في أخلاق حقوق الإنسان منسجمة مع بنود إيمانها.

من الجانب الآخر، فإن المواجهة المنطقية مع المواطنين المتديّنين المتوفرة على مساواة في الحقوق تستلزم من الجانب العلماني تأملاً مماثلاً في حدود النمط العلماني أو ما بعد الميتافيزيقي في العقلنة. إن الاستبصار القائل إن ديانات العالم الفاعلة قد تكون حاملة لـ "محتويات صدقية"، بمعنى

= الديمقراطية. وبمعزل عن حقيقة أن الدوافع إلى السلوك الانتخابي الفعلي لا تكون خاضعة لأي نوع من الترتيب بأي حال، فإن الملفوظات العامة فقط، وبالتالي المساهمات الفعلية في تشكيل الآراء وبناء الإجماع، لا طرق التفكير، هي المنسجمة مع قوة الخطابات الديمقراطية على إضفاء الشرعية. أنظر

Jürgen Habermas, "Die Dialektik der Skularisierung," Blatter für deutsche und internationale Politik 4 (2008): 33–46

(1) تلك هي الفكرة في حجاجي في هابرماس، «الدين في المجال العام»، ص ص. 135 – 147.

حدوسات أخلاقية مقموعة أو غير مستغلة لا يمكن بأي حال أن يكون أمراً معطى بالنسبة للقسم العلماني من السكان. إن الوعي الجينيالوجي بالأصول الدينية لأخلاقية الاحترام المتبادل بالنسبة للجميع أمرٌ نافع في هذا السياق. لقد تشكّل التطور الغربي بحقيقة أن الفلسفة تستحوذ باستمرار على محتويات دلالية مأخوذة من التقليد اليهودي المسيحي؛ وهو سؤال مفتوح إن كانت عملية التعلم هذه التي تواصلت لقرون يمكن أن تستمر أو حتى تبقى غير مكتملة.

لابد من الإقرار أن كل ما كان كارل شمت يخشاه قد وَقع: لقد انحلت القوة السيادية للملك، تحررت من جسدها، وتبعثرت في تيارات التواصل ضمن المجتمع المدني، وقد اتخذت في الوقت نفسه شكل الإجراءات سواء أكانت المتعلقة بالانتخابات العامة أم التداولات العديدة وقرارات الهيئات السياسية المتنوعة. وكلود ليفورت على حق في تأكيده أن سيادة الملك تركت خلفها "حيزا فارغا". لكن "السياسي" لم يفقد في سياق تحوله الديمقراطي علاقته بالدين.

يدخل المواطنون العلمانيون والمتدينون في الخطاب الديمقراطي علاقة تكاملية. كلاهما منخرطٌ في تفاعل مُكوِّن للعملية الديمقراطية النابعة من تربة المجتمع المدني والمتطورة عبر شبكات التواصل غير الرسمية في المجال العام. وما دامت الجماعات الدينية قوة حيوية في المجتمع المدني فإن مساهمتها في عملية إضفاء الشرعية تعكس إحالة، غير مباشرة على الأقل،

إلى الدين يحتفظ بها "السياسي" حتى داخل المجتمع العلماني. وبالرغم من أن الدين لا يمكن أن يُختزل إلى الأخلاق الفردية أو تستوعبه التوجهات في القيم الأخلاقية، فإنه مع ذلك يديم حيوية الوعي بالعنصرين. يمكن للاستخدام العام للعقل من قبل المواطنين المتدينين وغير المتدينين على حد سواء أن يستحث السياسة التداولية في مجتمع مدني تعددي ويؤدي إلى استعادة الإمكانات الدلالية من التقاليد الدينية للثقافة السياسية الأوسع.

فضلا عما سبق فإن الوازع الأخروي للاهوت السياسي الذي خضع للمراجعة في ضوء التحول الديمقراطي لـ "السياسي" يمكن أيضا أن يخدم النظرية السياسية المعيارية كتذكير بالبعد الزمني الذي نثير فيه الدعاوى المعيارية.[1] على الضد من «النظريات المثالية» في العدالة التي ترسم صورة مجتمع عادل يقع خارج الزمان والمكان، يضع جوهان بابتست ميتز Johann Baptist Metz أصبعه على الفارق بين العدالة السياسية بالمعنى الرولزي والعدالة التحريرية بمعناها الإنجيلي. وهو يثير قضية «الحساسية تجاه الزمن».[2] وحده الفهم الدينامي لأي من مؤسساتنا الليبرالية المُكرسة بقادر على شحذ وعينا بحقيقة أن العملية الديمقراطية هي عملية تعلّم في الوقت ذاته، وهي عملية يبقى يسد طريقها في الغالب حسٌّ ناقص بما هو مفقود وما هو

---

(1) توماس بولندتشيك Thomas Polednitschek، مايكل ج. رينر Michael J. Rainer، وخوزيه أ. زامورا José A. Zamora محررون، Theologisch–politische Vergewisserungen (Münster: Lit، 2009).

(2) Johann Baptist Metz، Memoria Passionis (Freiburg: Herder، 2006).

ممكن بعد.[1] إن كل مؤسسة ديمقراطية مشروع وستبقى هكذا: هي موجهة داخل إطار الدولة القومية نحو استهلاك يزداد شمولاً للمادة المعيارية للمبادئ الدستورية في غمرة الظروف التاريخية المتغيرة. وعلى المستوى العالمي، فإن المعنى العالمي لحقوق الإنسان يُذكّرنا بالحاجة إلى تطوير إطار دستوري لمجتمع عالمي متعدد الثقافات في طور التشكّل.

(1) كريستيان ف. روستبويل Chistrian F. Rostboell، «التحرير أم الإقامة» في «الفلسفة والنقد الاجتماعي» 34، ع 7، (2008): 707 736.

3

لماذا نحتاج إلى تعريف جذري للعلمانية؟

تشارلس تيلر

1

من المتفق عليه عموماً أن الديمقراطيات الحديثة لابد أن تكون «علمانية». وربما كان هنالك مشكلة، نوعٌ من المركزية الإثنية في هذا المصطلح. ولكن حتى في السياق الغربي يفتقد هذا المصطلح الشفافية. ما الذي يعنيه في حقيقة الأمر؟ أعتقد أن هنالك نموذجين لما يشكل النظام العلماني على الأقل.

كلاهما ينطوي على عزل ما بين الكنيسة والدولة. لا يمكن ربط الدولة رسمياً بطائفة دينية معينة؛ إلا إذا كان ذلك بمعنى لا وظيفي أو رمزي إلى حد بعيد كما هو الحال في انجلترا والدول الاسكندينافية. لكن العلمانية تتطلب أكثر من هذا. تتطلب تعددية المجتمع أن يوجد نوع من الحيادية أو «المسافة المبدئية» principled distance إن

استخدمنا مصطلح راجيف بهارجافا Rajeev Bhargava.[1]

إن شئنا التمادي في اختبار العلمانية لوجدنا أنها تنطوي في الواقع على شرط معقد. هنالك أكثر من نفع واحد مبتغى هنا. يمكن لنا أن نشخص ثلاث منافع تُصنّف في ثلاث فئات هي ثالوث الثورة الفرنسية: الحرية، المساواة، الأخوة. 1. يجب أن لا يُمارَس الإكراه في ميدان الدين أو العقيدة الأساسية. هذا هو ما يُعرّف بأنه الحرية الدينية التي تحتوي بالطبع حرية عدم الإيمان. وهذا هو ما يوصف أيضاً بأنه «الممارسة الحرة» للدين بحسب مصطلحات التعديل الأمريكي الأول. 2. لابد من وجود مساواة بين الناس من مختلف العقائد أو القناعات الأساسية؛ لا يمكن لوجهة نظر دينية أو نظرة للعالم Weltanschauung (دينية أو غير مهتمة بالدين) أن تتمتع بمكانة مُمّيزة، ناهيك عن اعتمادها رأياً رسميا للدولة. ثم 3. لابد لكل العوائل الروحية أن تجد أذناً صاغيةً، تُزجّ في العملية المتواصلة من أجل تقرير ما غاية المجتمع (هويته السياسية)؟، وكيف سيدرك أهدافه (النظام الدقيق للحقوق والامتيازات)؟

يمكن لهذه الأهداف أن تصطرع بالطبع؛ وعلينا أحياناً موازنة المنافع المشمولة بها. فضلا عن ذلك أعتقد أن بإمكاننا إضافة هدف

(1) راجيف بهارجافا. Rajeev Bhargava «ما الغاية من العلمانية؟» في راجيف بهارجافا محرراً «العلمانية ونقادها» Secularism and I ts Critics (دلهي: جامعة اوكسفورد، 1998) ص ص. 552 – 586؛ انظر على نحو خاص ص ص. 493 – 494 و 520 بخصوص «المسافة المبدئية»؛ و «تَميّز العلمانية الهندية» في ت. ن. سريناڤاسان، محررا «مستقبل العلمانية» The Future of Secularism (دلهي: جامعة اوكسفورد، 1997)، ص ص. 39 – 41.

رابع: وهو أن نحاول قدر المستطاع الإبقاء على علاقات التناغم والاحترام المتبادل بين مناصري الأديان والرؤى المختلفة إلى العالم (ربما كان هذا هو ما يستحق أن يُسمّى «الأخوّة» لكني ما زلت ملتزماً بأناقة هذه الخطة، محافظاً على منافعها التقليدية الثلاث فقط.)

أحياناً يبدو أن البعض يتقدم بدعوى، تدعم هذا التعريف أو ذاك للعلمانية، تفيد أنه يستطيع أن يحلّ سؤال كيفية تحقيق هذه الغايات في ميدان المبدأ اللازمني وأن لا حاجة إلى مساهمات أو مفاوضات جديدة لتعريفها لمجتمعنا الآن. كما يمكن أن يوجد أساس هذه المبادئ في العقل وحده أو في وجهة نظر تكون هي نفسها حرة من الدين، علمانية laïque بحت. كان اليعاقبة من هذه الفئة، وكذلك رولز في أعماله المبكرة.

المشكلة مع هذا الأمر:

أ. لا يوجد مثل هذه المجموعة من المبادئ اللازمنية التي يمكن أن تتقرر، على الأقل في تفاصيلها المطلوبة لنظام سياسي مُعطى، بوساطة العقل الخالص وحده،

ب. تتفاوت الأحوال كثيراً وتتطلب أنواعاً مختلفة من التحديد الملموس للمبادئ العامة المتفق عليها بحيث أن درجة معينة من إعمال الفكر في وضع الحلول تكون ضرورية في كل حالة. وينجم عن ذلك أن،

ج. وضع المبادئ من قبل سُلطة يُفترض أنها أعلى من سواها ولا تقبل الخلاف يَنتهك 3. إنه يَحرم عوائلَ روحية معينة من صوتها في بلورة هذه الحلولَ. لذلك،

د. يتركنا هذا في الغالب الأعم مع صراعات صعبة ومعضلات اصطراع بين أهدافنا الأساسية.

لدينا مثال جيد على الفقرة ب في الطريقة التي تطورت بها القضايا التي تخص العلمانية في مختلف المجتمعات الغربية في العقود الأخيرة، لأن العقائد الممثلة في هذه المجتمعات قد تغيّرت. علينا تغيير الطريقة التي نتبعها عندما يتسع نطاق الأديان أو الفلسفات الأساسية: كما في أوربا وأمريكا مثلاً مع وصول جماعات كبيرة من المسلمين.

بقدر تعلق الأمر بالفقرة ج، لدينا التشريع الراهن في فرنسا ضد ارتداء الحجاب في المدارس. في العادة، تحتاج مثل هذه الأمور إلى أن تخضع للتفاوض. وتضطر الدولة المُضيفة إلى أن تبعث رسالة مزدوجة: س. لا يمكنكم أن تفعلوا هذا هنا (قتل الكتّاب الكفرة، ممارسة ختان الفتيات)، و ص. ندعوكم إلى أن تصبحوا جزءاً من عملية بناء الإجماع التي نقوم بها. هذان الأمران يميلان إلى الاصطدام فيما بينهما؛ س يعيق ص ويجعله أقل إمكانية. وهو سبب وجيه يدعو إلى تجنب التطبيق الأحادي لـ س ما أمكن. بالطبع قد يتعذر ذلك في بعض الأحيان. هنالك قوانين أساسية لابد من الالتزام بها. لكن المبدأ العام هو وجوب النظر إلى الجماعات الدينية بوصفها شريكةً في الحوار إلى أقصى حد وبوصفها تمثل خطراً إلى أدنى حد بحسب ما تسمح به الحالة.

هذه الجماعات يمكن أن تتطور أيضاً إن كانت تمرّ بعملية إعادة تعريف من هذا النوع في سياق ديمقراطي، ليبرالي. وكان خوزيه

كازانوفا José Casanova قد أشار إلى الطريقة التي استُهدِفت بها الكاثوليكية الأمريكية في القرن التاسع عشر بوصفها غير قابلة للاستيعاب في الأعراف الديمقراطية، حدث ذلك بطرق تشبه كثيراً الشكوك التي تلح على الناس بصدد الإسلام اليوم. ويرينا التاريخ اللاحق كيف أن الكاثوليكية الأمريكية قد تطوّرت، وفي خضم تلك العملية غيّرت بدورها الكاثوليكية العالمية على نحو هام. لا يوجد سبب مخطوط في جوهر الأشياء يمنعُ أن يقع تطوّر مشابه في الجماعات الإسلامية.[1] إن لم يحدث ذلك فسيكون الاحتمال الأكبر أنه لم يحدث بسبب التحامل وسوء الإدارة.

الآن أعتقد أن أحد الصعوبات الأساسية التي نواجهها في التعامل مع هذه المشاكل أن لدينا نموذجاً خطأ، وهو نموذج يُطْبِق على عقولنا باستمرار. نحن نعتقد أن العلمانية (أو laïcité) مَعنيّة بالعلاقة بين الدولة والدين؛ بينما هي في الواقع مَعنية بالاستجابة (الصحيحة) التي تصدر من الدولة الديمقراطية تجاه التنوّع. إن نظرنا إلى الأهداف الثلاثة نجد أنها تشترك في كونها تهدف إلى: 1. حماية الناس في انتمائهم أو ممارستهم لأية وجهة نظر يختارون أو يجدون أنفسهم، 2. معاملة الناس بالتساوي مهما كانت خياراتهم؛ و 3. الإصغاء إليهم جميعاً. وليس هنالك من سببٍ يدعو إلى استثناء الدين، في

(1) خوزيه كازانوفا José Casanova، «حماية مصالح المواطنين وسياسة الجنوسة في الكاثوليكية والإسلام» في حنا هيرزوك وآن برود، تحرير. «الحداثات الجنوسية: النساء، الدين، والسياسة» Gendered Modernities: Women، Religion، and Politics (نيويورك: بالغريف مكميلان، 2009).

تضاده مع وجهات النظر غير المتديّنة، «العلمانية» (بمعنى آخر واسع الاستخدام) أو الإلحادية.

في الواقع إن الغاية من حيادية الدولة هي تحديداً تجنب تفضيل أو عدم تفضيل ليس فقط المواقف الدينية ولكن أي موقف أساسي سواء أكان دينياً أم غير ديني. لا يمكننا تفضيل المسيحية على الإسلام، ولكن أيضاً لا يمكننا تفضيل الدين على عدم الإيمان بالدين أو بالعكس. إن إحدى الطرق لإظهار تفوق نموذج مبادئ العلمانية الثلاثة على النموذج المهووس بالدين هو أنه لن يسمح أبداً للمرء في أن يخطئ في تعريف النظام الذي أسسه أتاتورك فيراه علمانياً بحق، مع ما نجد فيه من استهانة بالمبادئ الأساسية وحتى بالفصل بين الدولة والمؤسسات الدينية.

يُظهر هذا قيمة الصياغة الرولزية المتأخرة للدولة العلمانية أيضاً. يتداخل هذا الأمر بقوة مع مبادئ سياسية معينة: حقوق الإنسان، المساواة، حكم القانون، الديمقراطية. وهذه تمثل القواعد الأساسية للدولة نفسها، التي يقع على عاتقها دعمها. لكن هذه الأخلاق السياسية يمكن لها وهي بالفعل تمثل مُشتَركاً لأناس يحملون وجهات نظر أساسية شديدة الاختلاف (ما يسمية رولز «الآراء الشاملة بصدد ما هو صالح»). سيبرر الكانطي حق الحياة والحرية بالإشارة إلى كرامة الفاعل العقلاني؛ وسيتكلم النفعي عن ضرورة التعامل مع الكائنات التي تجرب الفرح والألم بطريقة تؤدي إلى تكاثر الأول وإنقاص الثاني. المسيحي سيتكلم عن البشر بوصفهم خُلقوا على صورة الله. إنهم يتفقون على المبادئ لكنهم يختلفون بصدد الأسباب الأعمق التي تدعو إلى التمسك بهذه الأخلاق. وعلى

الدولة دعم هذه الأخلاق على أن تمتنع عن تفضيل أي من الأسباب الأعمق لها.

2

تنبثق فكرة أن العلمانية تُعامل الدين بوصفه حالة خاصة من تاريخ ولادتها في الغرب (كما هو حال اسمها في الواقع). باختصار، هنالك سياقان تأسيسيان مهمان لمثل هذا النوع من النظام هما الولايات المتحدة وفرنسا. في الولايات المتحدة كان المجال الكامل من الآراء الشاملة، أو الأسباب الأعمق، في حالتها الأصلية تنويعات على المسيحية (البروتستانتية)، مع جماعات ربوبية Deists. التاريخ اللاحق وسّع فَرْشة الآراء لتصل أبعد من المسيحية ثم أبعد من الدين. ولكن كانت المواقف التي لابد أن تلتزم الدولة تجاهها الحياد دينية كلها في الأصل. من هنا جاء التعديل الأول: لن يقرّ الكونغرس أي قانون يؤسس للدين أو يعرقل الممارسة الحرة له.

لم تظهر كلمة «علمانية» secularism في العقود الأولى من الحياة الأمريكية العامة. لكن تلك علامة تدل على أن المشكلة الأساسية لم يحن وقت مواجهتها بعد. ولأن التعديل الأول كان يتعلق بفصل الكنيسة عن الدولة فقد منح الدين مكاناً لا يمكن لأحد أن يَقبله اليوم. لذلك كان بإمكان قاضي المحكمة العليا في العقد الثالث من القرن التاسع عشر أن يجادل أنه بينما مَنع التعديل الأول مماهاة الحكومة الفيدرالية مع أية كنيسة، ما دامت كل الكنائس مسيحية (وبروتستانتية في الواقع)، كان بوسع المرء أن يستحضر مبادئ المسيحية في تأويل القانون.

بالنسبة للقاضي جوزيف ستوري Joseph Story كانت الغاية من التعديل الأول «استبعاد أي تنافس بين الطوائف المسيحية»، ولكن «يجب أن تَلقى المسيحية التشجيعَ من الدولة». كانت المسيحية جوهرية للدولة لأن الإيمان «بدولة مستقبلية تمارس الثواب والعقاب» أمرٌ «لا غنى عنه لاستتباب العدل». و أكثر من ذلك «إن من المستحيل لأولئك المؤمنين بحقيقة المسيحية، بوصفها وحياً إلهياً: أن يساورهم الشك في أن من واجب الحكومة الخاص رعايتها وتشجيعها بين المواطنين».[1]

هذه الأفضلية للمسيحية بقيت مدعومةً حتى فيما بعد في القرن التاسع عشر. وقد بقيت سبع وثلاثون من أصل اثنتين وأربعين ولاية تقرّ إلى وقت متأخر يصل إلى عام 1890 سلطة الله في الديباجات أو في نص دساتيرها. وقد أعلن قرار للمحكمة العليا بالإجماع عام 1892 أن من يريد أن يَصِف «الحياة الأمريكية كما تعبر عنها قوانينها، وأعمالها، وأعرافها، ومجتمعها فإننا نجد في كل مكان إقراراً واضحاً لحقيقة واحدة... أن هذه أمة مسيحية».[2]

في أواخر القرن بدأت المقاومة تتصاعد لهذا المفهوم، لكن جمعية إصلاح وطنية تأسست عام 1863 كان هدفها ما يلي:

«الغاية من هذه الجمعية ستكون الحفاظ على الملامح المسيحية الراهنة للحكومة الأمريكية... ولضمان تعديلٍ لدستور الولايات

(1) اندرو كوبلمان Andrew Koppelman، من مراسلة شخصية.

(2) Church of the Holy Trinity v. United States، 143 U.S. 457 at 471.

المتحـدة يُعلـن ولاء الأمة للمسـيح وقبولها قوانين الدين المسـيحي الأخلاقية، وذلك لتبيان أن هذه أمة مسيحية، ولكي تستند كل القوانين والمؤسسـات المسـيحية ومعاملات حكومتنا على أساس قانوني في القانون الأساسي للبلاد».

بعد عام 1870 التحق بالمعركة كل مناصري هذا الرأي الضيّق من جانـب، وأولئك الذين أرادوا انفتاحاً حقيقياً على كل الأديان الأخرى وكذلـك على غير المؤمنين من جانب آخر. وهؤلاء لم يضموا اليهود فحسـب، ولكن الكاثوليك أيضاً الذين وجـدوا (وكانوا على حق) أن «مسـيحية» الرابطـة الوطنيـة للبنـادق NRA كانت تسـتثنيهم. في هذه المعركـة تحديـداً ظهـرت كلمـة «علمانـي» لأول مرة على المشـهد الأمريكـي بوصفهـا مصطلحـاً أساسـياً، وفـي الغالبيـة العظمـى مـن الحـالات بمعناه السـجالي الذي يشـير إلى ما هو غيـر الديني أو ضد الديني.[1]

فـي الحالة الفرنسـية ظهـرت العلمانيـةُ laïcité في غمـرة الكفاح ضد الكنيسـة المقتدرة. كان الإغراء القوي أن تقوم الدولة نفسها على أسـاس أخلاقي مسـتقل عن الدين. ويُظهر مارسـيل غوشـيه Marcel Gauchet كيـف أن رينوفييـه Renouvier وضـع أسـس وجهـة نظـر

(1) كريستيان سمث Christian Smith، الثورة العلمانية The Secular Revolution (بيركلي: جامعة كاليفورنيا، 2003). انظر أيضا تيسا فيغنر Tisa Wenger «الرب في الخلاف الدستوري: العلمانيات الأمريكية في منظور تاريخي» في لنيل كادي واليزابث شاكمان هيرد تحرير. Linell Cady and Elizabeth Shakman Hurd، eds «العلمانيات المقارنة في عصر العولمة» Comparative Secularisms in a Global Age (نيويورك: بالغريف، 2010) 87 – 106.

راديكاليـيّ الجمهوريـة الثالثـة في معركتهـم ضد الكنيسـة. يجب أن تكـون الدولـة «أخلاقيـة ووسـيلة تعليـم» moral et enseignant. و«هي مسـؤولة عن الأرواح كما هو حال الكنيسـة والجماعة الدينية، ولكـن علـى نطـاق أشـمل» charge d'âmes aussi bien que «toute Eglise ou communauté، mais à titre plus universel. الأخلاق هـي المعيار الرئيس. ولكي لا تخضع للكنيسـة لابد للدولة من «أخلاق مستقلة عن كل دين» une morale indépendante de «toute religion» وتتمتـع بسـيادة أخلاقيـة suprématie morale في علاقتها بكل الأديان. وأسـاس هذه الأخلاق هو الحرية. ولكي تُثبت الأخـلاقُ التي تعتمدها الدولة نفسـها لابد أن تسـتند على ما هو أبعد من المنفعة أو المشـاعر؛ إنها تحتاج إلـى لاهوت عقلاني théologie rationnelle مثـل ذلك الذي قال به كانـط.[1] لقد أنقذت حكمة جول فيري Jules Ferry، وفيما بعد أرستيد برياند Aristide Briand وجان جوريـس Jean Juarès فرنسـا فـي زمن الانفصـال (1905) من مثل هـذا النظـام غير المتوازن لكن الفكـرة بقيت فـي أن العلمانية laïcité كانت برمتها تتعلق بالسيطرة على الدين والتحكم به.

لكننـا إن ذهبنا إلى ما وراء مثل هذه السـياقات المولّدة ونظرنا إلى نـوع المجتمعات التي نعيش بها الآن في الغرب فإن أول ملمح يلفت أنظارنـا هو التنـوع الكبير ليـس فقط لـلآراء الدينية ولكـن أيضا تلك التـي لا تنطوي على دين، إن أغفلنا تلـك التي يصعب تصنيفها ضمن

(1) Marcel Gauchet، La Religion dans la démocratie (Paris: Gallimard، 1998)، pp. 47–50.

هذه الضدية الثنائية. الأسباب 1، 2، و3 تستلزم منا معالجة كل هذا بإنصاف.

3

هذا الهوس بالدين أمرٌ معقد، وهو يرتبط بملمحين آخرين نجدهما في الغالب في الجدالات عن العلمانية: الأول هو الميل إلى تعريف العلمانية secularism or laïcité بصيغة ترتيب دستوري بدلاً من اعتماد الأهداف التي اقترحتها، كما تسمع تكرار تعويذة صيغ مثل «فصل الدين عن الدولة» أو ضرورة إزاحة الدين عن الفضاء العام («les espaces de la République» كما في جدال فرنسي حديث). الثاني يترتب على الأول أو يبدو كذلك ببساطة. إن كان كل الأمر يُعَرّف بصيغة دستورية واحدة، إذن فعلى المرء أن يُقرّر فحسب أي ترتيب للأشياء يلائم هذه الصيغة على أفضل وجه، ولا حاجة إلى مزيد من التفكير. لا يمكن للمرء أن يجد نفسه في ورطة كما يمكن أن يحدث عندما يسعى المرء إلى أكثر من هدف واحد، لأن ما لدينا هنا صيغة رئيسة واحدة فقط.

من هنا فإن المرء يسمع في الغالب هذه العبارات المكررة كالتعويذة تُستخدم بوصفها مصدات الجدال المضاد، والاستجابة النهائية الحاسمة التي تمسخ كل اعتراض. في الولايات المتحدة يستحضر الناس «حائط الفصل» بوصفه المعيار النهائي، والجمهوريون المتشددون في فرنسا يستشهدون بالعلمانية laïcité بوصفها الكلمة الأخيرة. (بالطبع إن رجع المرء إلى التعديل الأول

للدستور الأمريكي سيجد ذكراً لهدفين، رفض التكريس وضمان «الممارسة الحرة». وليس صعبا إدراك أن هذين الهدفين يمكن أن يتصارعا.)

مثل هذه الحركة ترقى من وجهة النظر التي أتبناها هنا إلى إضفاء خاصية فتشية[1] على الترتيبات الدستورية المفضلة. والحال أن على المرء أن يبدأ من الأهداف ويستمدّ الترتيبات الملموسة منها. ليس الأمر أن ضرباً من الفصل بين الكنيسة والدولة، ضرباً من الاستقلال الذاتي المتبادل بين المؤسسات الحاكمة والدينية، لن يكون ملمحاً لازماً بالنسبة لأيّ نظام علمانيّ. والأمر نفسه ينطبق على حيادية المؤسسات العامة. كلا الأمرين لا غنى عنه. لكن ما تعنيه هذه المتطلبات في الممارسة يلزم أن تقرره الكيفية التي نكاثر بها أهدافنا الثلاثة (أو الأربعة) الأساسية.

لنأخذ على سبيل المثال ارتداء الحجاب من قبل النساء المسلمات في المدارس الحكومية، والذي ظلّ يمثل حتى الآن قضية ساخنة في عدد من الديمقراطيات الغربية. في فرنسا كانت الطالبات يُمنعن كما هو معروف من ارتداء غطاء الرأس إذ النظرة إليه أنه علامة دينية بيّنة «signe religieux ostantatoire» بحسب قانون ستاسي Loi Stasi سيء الصيت عام 2004[2]. في بعض الولايات الألمانية يمكن للطالبات ارتداؤه لا المعلمات. في المملكة المتحدة ودول أخرى لا

(1) الفتش Fetish شيء يستحوذ على الانتباه بصورة لا تتناسب مع أهميته الحقيقية. (المترجم)

(2) قانون أصدرته لجنة ستاسي التي دعا إلى تشكيلها جاك شيراك عام 2003 وترأسها برنارد ستاسي. (المترجم)

يوجد منعٌ عام ولكن مُنحت المدارس كل على حدة حق تقرير ذلك.

ما هي أسباب هذا التنوع؟ من الواضح في كل هذه الحالات أن المشرّعين والإداريين كانوا يحاولون الموازنة بين هدفين. أحدهما الإبقاء على حيادية المؤسسات العامة وينظر إلى ذلك (بحق) بوصفه من اللوازم الجوهرية للهدف 2: المساواة بين كل العقائد الأساسية. الثاني كان هو الهدف 1، ضمان أقصى الدرجات الممكنة من الحرية الدينية، أو حرية الضمير في أوسع أشكالها. يبدو الهدف 1 وكأنه يدفعنا باتجاه السماح بالحجاب في كل مكان. لكن العديد من الجدالات قد طُرحت للرد عليه في الحالتين الفرنسية والألمانية. بالنسبة للألمان يبدو الأمر المثير للقلق أن يكون شخص ما في سلطة مؤسسة عامة مُمَيَّزا من الناحية الدينية. في الحالة الفرنسية بُذلت محاولة لإثارة الشك حول مُقترح أن ارتداء الحجاب كان فعلاً حراً. وكان ثمة إيحاءات عابسة تذهب إلى أن الفتيات كُنّ يُجبرن على تبني هذا الرداء الرمزي من قبل عوائلهن أو نظرائهن الذكور. كان هذا أحد الجدالات التي استُخدمت كثيراً بالرغم من أنها يمكن أن تبدو مثيرة للريبة في ضوء البحث الاجتماعي الذي أجري بين الطالبات أنفسهن، وقد أهملته لجنة ستاسي عموماً.

الجدال الرئيس الآخر كان يذهب إلى أن ارتداء غطاء الرأس في المدرسة لم يكن يدل فعلاً على الورع بقدر ما هو إعلان عداوة تجاه الجمهورية ومؤسستها العلمانية laïcité الجوهرية. وكان هذا هو معنى إدخال مفهوم العلامة البيّنة «signe ostantatoire». وقد جادلت لجنة ستاسي أنه يمكن لعلامة أصغر وأكثر انفصالاً أن لا

تمثل مشكلة، لكن هذا الرداء الذي يثير الانتباه بقوة يرمي إلى توجيه رسالة إشكالية. ولم يجدِ نفعاً احتجاج النساء المسلمات بالقول «إن الحجاب ليس علامة» «le foulard n'est pas un signe»

لذلك نستطيع أن نرى، على المستوى الأول، أن هذه الأجوبة الوطنية المختلفة عن السؤال عينه تعكس استجابتين مختلفتين بصدد كيفية موازنة هدفي النظام العلماني. ولكن تبقى المشكلة وحلها، على المستوى الآخر، مخفية تحت وَهم أن هنالك مبدأ واحداً هنا، لنقل العلمانية laïcité وما يترتب عليها من حيادية المؤسسات او الفضاءات العامة «les espaces de la République»). إنها مجرد مسألة تطبيق ملمح جوهري لنظامنا الجمهوري ولا حاجة أو مجال للاختيار أو ترجيح غايات مختلفة.

ربما كان أكثر الملامح ضرراً في إضفاء صفة الفتشية هذا أنه يميل إلى إخفاء المشاكل الحقيقية التي تواجهنا في هذا الميدان عن الأنظار، والتي تقفز شاخصة أمام أنظارنا ما أن ندرك تعددية المبادئ التي هي صلب الموضوع.

4

لابد لنا من إدراك أن هذا الإضفاء لصفة الفتشية يعكس ملمحاً عميقاً من ملامح الحياة في الديمقراطيات الحديثة. سنعرف السبب ما أن نتأمل ما ينطوي عليه الحكم الذاتي، وما ينطوي عليه النمط الأساسي لشرعنة الدول، والسيادة الشعبية التي تتأسس عليها. ولكي يكون الشعب سيداً لابد له من أن يشكل كياناً وتكون له شخصية.

الثورات التي دشّنت أنظمة السيادة الشعبية نقلت قوة الحكم من الملك إلى الأمة أو الشعب. وفي غمرة هذه العملية خلقت نوعاً مختلفاً من الفاعلية الجماعية. وهذه المصطلحات كانت موجودة من قبل لكن الشيء الذي صارت تدلّ عليه الآن، هذا النوع الجديد من الفاعلية، كان شيئاً غير مسبوق، على الأقل في السياق المباشر لأوربا الحديثة. لذلك يمكن بالتأكيد أن تطبق فكرة «الشعب» على مجموع الأفراد في المملكة، أو الطبقة غير النخبوية من المجتمع، لكنها لم تكن تدل قبل التحول على كيان يُمكن أن يقرر ويمارس الفعل بمجموعه، ويمكن أن نعزو إليه إرادة.

لكن لكي ينشط الناس مجتمعين، أو بكلمات أخرى لكي يتداولوا من أجل تشكيل إرادة موحدة ينطلقون منها للفعل، يحتاجون إلى درجة عالية من الالتزام المشترك، إحساس بالتماهي المشترك. ويَفترضُ مثل هذا المجتمع الثقةَ مسبقاً، الثقة التي يجب أن يمتلكها الأفراد وجماعات الناخبين، الإيمان بأنهم فعلاً جزءٌ من العملية، وأن صوتهم مسموع وآراءهم تؤخذ بالحسبان من قبل الآخرين. دون هذا الالتزام المتبادل ستتآكل هذه الثقة على نحو قاتل.

لذلك فإن لدينا في العصر الحديث نوعاً جديداً من الفاعلية الجماعية agency. إنها من النوع الذي يتماهى معه أفراده، بوصفها تحقيقاً/ حماية لحريتهم و/ أو موضع التعبير الوطني/ الثقافي عنهم (وهي في الأغلب الأعم مزيجٌ من الاثنين). بالطبع كان أفراد الشعب في المجتمعات ما قبل الحديثة «يتماهون» في الغالب مع النظام أيضاً، مع الملوك المقدّسين أو الجماعات التراتبية. كانوا في الغالب رعية

مُريـدة. لكننا في العصر الديمقراطي نتماهـى بوصفنا فاعلين أحراراً. وهذا هو السـبب في أن فكرة «الإرادة الحرة» تلعب دوراً حاسـماً في فكرة إضفاء الشرعية.(1)

يعني هذا أن الدولة الديمقراطية الحديثة قد قبلت غايات مشتركة أو نقاطـاً مرجعيـة عمومـاً، وهي الملامـح التي بها تسـتطيع أن تدّعي أنهـا ضمانة الحرية وموضع التعبير عن المواطنين. وسـواء أكان لهذه الادعـاءات أسـاس فعلي أم لا، لابد للدولـة أن تتخذ هذه الصورة في مُخيلة مواطنيها إن أرادت أن تكون شرعية.

لذلك فإن هنالك سـؤالاً يمكن أن يطرح نفسـه في الدولة الحديثة لا يوجد شبيه له في أغلب الأشكال ما قبل الحديثة: لماذا أو لمَن هذه الدولـة؟ حرية مَـن؟ تعبير مَن؟ لا يبدو أن لهذا السـؤال معنى إن طُبّق مثـلاً علـى الإمبراطوريات النمسـاوية أو التركية، ما لـم تكن الإجابة على سؤال «لمَن؟» بالإشارة إلى سلالة هابسبرغ أو السلالة العثمانية، ولن يعطيك هذا بالكاد أفكارهم في إضفاء الشرعية.

هـذا هو المعنى الذي يكون به للدولة الحديثة ما أميل إلى تسـميته الهوية السياسـية، مُعّرفة بوصفهـا الإجابةَ المقبولة عموماً عن سـؤال

---

(1) روسو الذي قدّم بوضوح في وقت مبكر جداً منطق هذه الفكرة، رأى أن السيادة الديمقراطية لا يمكنها أن تكون مجرد «تجمّع» بل لابد أن تكون «اتحاداً» أي فعالية جماعية قوية، «هيئة أخلاقية وجماعية» «corps moral et collectif» لها «وحدتها، وذاتها المشتركة، وحياتها وإرادتها». «son unité، son moi commun،» «sa vie et sa volonté» والمصطلح الأخير هو الأساسي لأن ما يمنح هذه الهيئة شخصيتها هو «الإرادة العامة» «volonté générale» «العقد الاجتماعي» Du Contrat Social، الكتاب الأول، الفصل السادس.

«لماذا/ لمن؟». وهذه تختلف عن هويات أفرادها، أي تحديداً النقاط المرجعية العديدة والمتنوعة التي تُعرّف بالنسبة لكل منهم ما هو مُهم في حياته. بالطبع الأفضل وجود بعض التداخل إن كان مُقدرا لهؤلاء الأفراد الشعور بتماه قوي مع الدولة؛ لكن هويّات الأفراد والجماعات الناخبة ستكون عموماً أغنى وأكثر تعقيداً وكذلك مختلفة تماماً بعضها عن البعض الآخر.(1)

بكلمات أخرى، تحتاج الدولة الديمقراطية الحديثة إلى «شعب» يمتلك هوية جماعية قوية. تفرض علينا الديمقراطية إبداء قدر أكبر من التضامن ومن الالتزام تجاه بعضنا البعض في مشروعنا السياسي المشترك مما كانت تطلب المجتمعات التراتبية والتسلطية في وقت ما من الماضي. في أيام الماضي الجميل من تاريخ الإمبراطورية النمساوية الهنغارية كان متاحاً أن يكون الفلاح البولندي في غالسيا غير واع كلياً بمالك الأرض الهنغاري، أو برجوازي براغ، أو العامل الفيّني، من دون أن يُهدد ذلك مقدار شعرة استقرار الدولة. على العكس، لا تفقد هذه الحالة سندها إلا عندما تبدأ الأفكار عن الحكومة الشعبية بالانتشار. إنها اللحظة التي تبدأ بها جماعات فرعية، لن تكون، ولا تستطيع أن تكون، مرتبطة إحداها بالأخرى، المطالبة بدول خاصة بها. وهذه هي حقبة النزعة القومية، و تشظي الإمبراطوريات.

(1) ناقشت هذه العلاقة في «Les Sources de l'identité moderne» في كتاب Mikhaël Elbaz، Andrée Fortin، and Guy Laforest، eds.، Les Frontières de l'Identité: Modernité et postmodernisme au Québec (Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval، 1996)، pp. 347-364.

ما زلت أناقش الضرورة السياسية لوجود هوية مشتركة قوية بالنسبة للدول الديمقراطية الحديثة بصيغة الحاجة إلى تشكيل شعب، وحدة تمارس التشاور. لكن ذلك جلي بطرق أخرى عديدة. لقد لاحظ المفكرون في التقليد الإنسانوي المدني، من أرسطو وصولاً إلى أرندت، أن المجتمعات الحرة تستلزم مستوى أعلى من الالتزام والمشاركة من المجتمعات الاستبدادية أو التسلطية. على المواطنين أن يفعلوا من أجل أنفسهم، لنقل، ما يمكن أن يفعله الحكام من أجلهم بخلاف ذلك. لكن ذلك لن يحدث إلا إذا شعر هؤلاء المواطنون بوشيجة قوية من التماهي مع جماعتهم السياسية وبالتالي مع أولئك الذين يشتركون معهم في هذا.

من زاوية ثانية، مرة أخرى، لأن هذه المجتمعات تتطلب التزاماً قوياً بأداء العمل المشترك، ولأن الحالة التي يتحمل بها البعض عبء المشاركة بينما يستمتع الآخرون بالمنافع ستكون أمراً لا يطاق، فإن المجتمعات الحرة تحتاج مستوى عالياً من الثقة المتبادلة. بكلمات أخرى، إنها مكشوفة إلى أقصى حد أمام خطر انعدام الثقة من جانب بعض المواطنين في علاقتهم بالآخرين، بحيث إن الآخرين لا يقبلون التزاماتهم كأمر مُسّلم به حقاً كأن يمتنع الآخرون عن دفع ما عليهم من ضرائب أو أن يمارسوا التزوير للحصول على مزايا الضمان الاجتماعي أو أنهم بوصفهم مستخدمين يستفيدون من سوق عمل جيد دون أن يقبلوا الإسهام فيه بما عليهم من تكاليف اجتماعية. يخلق هذا النوع من انعدام الثقة توتراً شديداً ويهدد بتفكيك وشيعة خيوط أعراف الالتزام التي تحتاجها المجتمعات الديمقراطية لتعمل.

إن الالتزام المتبادل المتواصل والمتجدد بثبات أساسٌ جوهريٌ لاتخاذ الإجراءات المطلوبة من أجل تجديد هذه الثقة.

غالبا ما يُنظر إلى العلاقة بين الأمة والدولة من وجهة نظر أحادية كما لو أن الأمة هي التي تسعى دائماً إلى توفير دولة لنفسها. لكن هنالك العملية المضادة أيضاً. تسعى الدول أحياناً، من أجل أن تبقى قابلة للحياة، إلى خلق إحساس من الانتماء المشترك. وهذه ثيمة مهمة في تاريخ كندا على سبيل المثال. من أجل تشكيل دولة في العهد الديمقراطي يكون المجتمع مجبراً على تولّي المهمة الصعبة التي لن تكتمل أبداً والمتمثلة في تعريف هويته المشتركة.

وهكذا فإن ما أسميه الهوية السياسية أمرٌ في غاية الأهمية في الدول الديمقراطية الحديثة. وهذه الهوية غالباً ما تُعرّف جزئياً بصيغة المبادئ الأساسية (الديمقراطية، حقوق الإنسان، المساواة)، وجزئيا بصيغة تقاليدها التاريخية، أو اللغوية، أو الدينية. ومن المفهوم أن ملامح هذه الهوية يمكن أن تكتسب مكانة شبه مقدسة، لأن تغييرها أو تدميرها قد يهدد أساس الوحدة نفسه الذي لا تستطيع الدولة الديمقراطية تأدية وظيفتها بدونه.

هنالك في مثل هذا السياق ترتيبات دستورية تاريخية يمكن أن تبدو فوق النقد. قد تبدو جزءاً جوهرياً من المبادئ الأساسية للنظام، ولكن سوف يُنظر إليها أيضاً بمرور الوقت بوصفها مكوناً رئيساً لهويته التاريخية. هذا ما نراه في العلمانية laïcitéكما يستشهد بها العديد من الجمهوريين الفرنسيين républicains. المفارقة أنهم، في وجه السياسة الحديثة للهوية (التعددية ثقافياً)، يستشهدون بهذا

المبدأ بوصفه الملمح الحاسم في الهوية (الفرنسية). وهو أمرٌ مؤسف ولكنه مفهوم. إنه بيّنة واحدة على حقيقة عامة: إن على الديمقراطيات المعاصرة، بينما هي تتنوع على نحو متزايد، ممارسة إعادة تعريف لهوياتها التاريخية قد تكون واسعة المجال ومؤلمة.

5

عند هذا الحد أود أن أناقش نقطة مهمة يذكّرنا بها هابرماس في بحثه «السياسي»: كانت السلطة السياسية تُعرّف وتُبرّر بصيغ كونية-دينية. وكانت قد تم تعريفها داخل صيغ «اللاهوت السياسي».[1] لكن يبدو أن هابرماس يعتقد أن بإمكان الدول العلمانية الحديثة الاستغناء كلياً عن مفهوم شبيه بهذا، وهو ما لا أراه أمراً صحيحاً.

إن الحركة الحاسمة التي نراها في الغرب الحديث منذ القرن السابع عشر، الحركة التي تأخذنا خارج المفاهيم الكونية الدينية الخاصة بالنظام، تؤسس لرأي جديد في المجتمع «يراه من أسفل إلى أعلى» بوصفه مجتمعاً موجوداً لحماية أفراده (المتساوين) وفائدتهم المتبادلة. وهنالك رأي معياري قوي مرتبط مع هذا المفهوم الجديد أسميته «النظام الأخلاقي الحديث».[2] وهو يحفظ ثلاثة مبادئ (على وفق تعداد محتمل واحد): 1. حقوق الأعضاء وحرياتهم، 2. المساواة

(1) «وهذا البعد الرمزي للمزج بين السياسة والدين هو ما يمكن أن يُستخدم في وصفه مفهوم «السياسي» استخداماً مناسباً». يورغن هابرماس، «السياسي» في هذا الكتاب، ص. 43.

(2) انظر تشارلس تيلر، «تخييلات اجتماعية حديثة»، (دورهم: جامعة ديوك، 2004).

فيما بينهم (والتي فُسّرت بالطبع على أوجه متنوعة وخضعت حتى يومنا هذا لتحولات دفعت بها إلى مفاهيم أكثر جذرية)، و 3. مبدأ أن الحكم يستند إلى القبول (وهو ما تم الدفاع عنه بأشكال جذرية أيضاً إلى هذا الحد أو ذاك).

خضعت هذه القواعد الأساسية لحسابات في مجموعة من الانثروبولوجيات الفلسفية وبحسب مفاهيم شديدة الاختلاف عن الاختلاط الاجتماعي. وقد تعالت بسرعة على النزعة الذرية atomism التي ضيّقت رؤيا القائمين الأوائل على صياغتها من مثل لوك Locke وهوبز Hobbes. لكن القواعد الأساسية تبقى، وهي لا تنفصل إلى هذا الحد أو ذاك عن الديمقراطيات الليبرالية الحديثة.

وهكذا فإن رفض احتواء الكوني الديني تحقّق بوساطة مفهوم جديد للـ «سياسي»، قاعدة أساسية جديدة، تضمنت كما رأى ليفورت Lefort تمثيلها الخاص للسلطة السياسية، ولكنها قاعدة تبقى بؤرتها خالية على نحو متناقض. إن استبقيت فكرة السيادة لا يكون باستطاعة أي شخص أو مجموعة أن تتماهى معها.

ليس من الضروري أن تكون المجتمعات الديمقراطية منظّمة على وفق «دين مدني» كما أدعى روسو Rousseau ولكن بالتأكيد على وفق «فلسفة مدنية» قوية تحفظ القواعد الثلاثة، التي غالباً ما يُعبّر عنها في المجتمعات المعاصرة على أنها 1. حقوق الإنسان، و2. المساواة وعدم التمييز، و 3. الديمقراطية.

ولكن يمكن أن يوجد دينٌ مدني في حالات معينة: رأيٌ ديني يحتوي فلسفة مدنيّة ويبررها. ويمكن أن يكون هذا شأن الجمهورية

الأمريكية الشابة مع ما في هذا الرأي من أخذ ورد. كانت تتبنى شكلاً يُعدّ جزءاً من خطة النعمة الإلهية للبشر على نحو واضح («نرى أن هذه الحقائق بيّنة بذاتها، أن البشر خُلقوا متساوين...»). أو إنها يمكن أن تكون كبديل عن الاحتمال الأول جزءاً من أيديولوجيا غير دينية أو حتى معادية للدين كما هو الحال مع الجمهورية الفرنسية الأولى. ويمكن للمرء أن يجادل أن كل الآراء الجامعة من هذا النوع تبدو «طبيعية» أكثر من قبل بالنسبة للكثيرين من معاصرينا. إن مبادئ فلسفتنا المدنية تبدو في نهاية المطاف وكأنها تستدعي تأسيساً أعمق. إن كان من المهم جداً أن نتفق على المبادئ، فمن المؤكد أن الأشياء ستكون أكثر استقراراً بكثير إن كنا نقبل أساساً مشتركاً أيضاً. أو هكذا يبدو الحال، وتقليد الحياة السياسية الذي عمّر قرونا يبدو شاهدا على صحة هذه الفكرة.

والواقع إن الإجماع المتداخل بين مختلف الآراء المختلفة المؤسسة على فلسفة مدنيّة مشتركة هو أمر جديد في التاريخ ولم يخضع للاختبار نسبياً. وهو بالتالي أمر خطر. فضلا عن ذلك تساورنا الشكوك في الغالب في قدرة من يحملون أراءً أساسيةً مختلفة على التشارك في هذه المبادئ، وإن فعلوا فليس على طريقتنا! (لأنه، كما نعلم «نحن» «لا يمكن للملحدين أن يمتلكوا مبادئ» أو كما يعلم «نحن» [الآخرون] «كل الأديان تقف ضد الحرية و/ أو المساواة».)

المشكلة أن الديمقراطية المتنوعة بحق لا تستطيع أن ترتدّ إلى دين مدني، أو إلى معاداة الدين، مهما بدا ذلك أمراً مريحاً، دون أن تخون مبادئها نفسها. نحن محكومون بالعيش في ظل إجماع متداخل.

رأينـا كيـف أن هذه الحركة المدفوعـة بحافز قوي إلى إضفاء طابع الفتشـية على ترتيباتنـا التاريخية يمكن أن تمنع رؤيـة نظامنا العلماني في ضوء أكثر خصوبة، يدفع إلى المقدمة أهدافنا الأساسية التي نسعى إليها ويسـمح لنا بإدراك المشـكلات التي تواجهنا وتدبّرها. لكن هذا يرتبط بسـبب آخر للاضطراب جئت على ذكره، وهو إصرارنا على أن الدين هو المشكلة. في الواقع، لقد تحركنا في الكثير من الدول الغربية من مرحلة أصليـة كانت فيها العلمانية انجازاً تحقّق بصعوبة ومنع عنا شكلاً من أشكال الهيمنة الدينية، إلى مرحلة من عقائد أساسية شديدة التنوع، دينية وغير آبهة بالدين، بحيث إن التركيز الواضح على الحاجة إلـى موازنـة حرية الضمير مـع الاحتـرام المتبادل يمكن لـه وحده أن يسـمح لنـا بتقدير أبعاد الحالـة. بخلاف ذلك فإننا نجـازف دون مبرّر بتقييـد الحريـة الدينية للأقليـات المهاجرة، اعتماداً على قـوة ترتيباتنا الدستورية التاريخية، بينما نحن نبعث إلى هذه الأقليات نفسها برسالة مفادها أنهم لا يتمتعون بأي حال بالندّية مع التيار السائد الذي تأسس منذ زمن طويل.

لنفكـر فـي جـدال الولايـات الألمانية التـي تمنع المدرّسـات من ارتـداء الحجـاب. هـن دون شـك رموز سـلطة، ولكن هـل نعتقد أن الأشـخاص غيـر المميزين هـم وحدهم مـن يمكن أن يكونـوا رموزاً للسـلطة؟ وأن أولئك الذين تجعلهم ممارسـاتهم الدينيـة مميزين في هذا السـياق لا ينتمون إلى مواقع السـلطة في هذا المجتمع؟ قد تكون

هذه رسالة خاطئة نرّسخها في عقول الأطفال في مجتمع يزداد تنوعا على نحو متسارع.

لكن الهوس بالدين بوصفه المشكلة ليس بقية تاريخية فقط. الكثير من أفكارنا وبعض مفكرينا الأساسيين يبقون أسرى هذا الجمود القديم. يريدون أن يجعلوا الدين شيئاً خاصاً، وليس الدافع أسباباً في صالح الدين دائماً.

كيف نفهم الفكرة التي تبناها رولز لبعض الوقت، والقائلة إن بوسع المرء أن يطلب على نحو شرعي من ديمقراطية متنوعة دينياً و فلسفياً أن يعتمد الجميع التداول بلغة العقل وحده تاركين آراءهم الدينية عند مدخل المجال العام؟ مما يحسب لرولز أنه سرعان ما أدرك الطبيعة الاستبدادية لهذا المطلب. لكن علينا أن نسأل لماذا طَرحَ المقترحَ في المقام الأول؟ كان رأيُ رولز في اقتراح هذا التقييد أن على الجميع استخدام لغة يتوقعون أن يقبلها مواطنوهم على نحو معقول. تبدو الفكرة شيئاً أقربَ إلى هذا: العقل العلماني لغة يتكلمها الجميع ويمكنهم بها الجدال والاقتناع. تنشط اللغات الدينية خارج هذا الخطاب من خلال طرح مقدمات دخيلة لا يقبل بها إلا المؤمنون. لذا دعونا جميعا نتكلم اللغة المشتركة.

ما يدعم هذه الفكرة شيء يشبه تميّزاً معرفياً epistemic. هنالك العقل العلماني الذي يستطيع الجميع استخدامه والتوصّل به إلى نتائج، وهي نتائج يمكن للجميع أن يوافقوا عليها. ثم هنالك لغات خاصة تطرح افتراضات إضافية يمكن أن تتناقض مع تلك الخاصة بالعقل العلماني العادي. وهذه أكثر هشاشة بكثير من الناحية المعرفية؛

في الواقع لن تقتنع بها إن لم تكن تتبناها. وهكذا فإن العقل الديني إما أن يتوصل إلى النتائج ذاتها التي يتوصل إليها العقل العلماني، وحينها ستكون نتائجه فائضة عن الحاجة، وإما أن يتوصل إلى نتائج مضادة، وعندها تكون خطرة ومعطّلة. وهذا هو السبب في أنها لابد أن تُركن جانباً.

أما بالنسبة لهابرماس فقد ظل دائماً يشير إلى قطيعة معرفية بين العقل العلماني والفكر الديني، مع منح الأفضلية للأول. يمكن لنا أن نكتفي بالعقل العلماني للوصول إلى النتائج المعيارية التي نحتاج إليها، مثل تأسيس شرعية الدولة الديمقراطية وتعريف أخلاقنا السياسية. مؤخراً، تطوّر موقفه من الخطاب الديني تطوراً كبيراً؛ إلى حد الإقرار «أن قدرة الكلام الديني [على طرح مزيد من الحدوسات] يجعله وسيلة جادة للتوصل إلى مضامين حقيقية محتملة». لكن التميّز المعرفي الأساس ما زال قائماً بالنسبة له. لذلك فعندما يصل الأمر إلى اللغة الرسمية للدولة، لابد من شطب الإحالات الدينية. «في البرلمان، على سبيل المثال، لابد أن تتيح قواعد الإجراء لرئيس الجلسة حذف المواقف أو التبريرات الدينية من المخطوطة الرسمية».(1)

(1) يورغن هابرماس، «بين النزعة الطبيعية والدين» Between Naturalism and Religion (كيمبردج: بولتي، 2008) ص. 131. بالطبع هابرماس على حق: على اللغة الرسمية في الديمقراطيات المتنوعة أن تتفادى إحالات دينية معينة (بالرغم من أن هذا يجب أن يمتد ليتضمن جدالات المجالس)، لكن هذا لا يأتي من كونها دينية تحديداً، ولكن لأنها ليست مشتركة. وسيكون من غير المقبول بالنسبة للتشريع مثلا أن يبرّر نفسه بعبارة «حيث أن» تشير إلى فلسفة الحادية وبالمستوى نفسه عبارة كهذه تشير إلى سلطة الكتاب المقدس.

هل تُظهر مواقف رولز وهابرماس هذه أنهما لم يفهما بعد الأساس المعياري للدولة العلمانية الحديثة؟ أعتقد أنهما يقصدان إلى غاية محددة هي أن هنالك محيطاً للدولة العلمانية لابد للّغة التي تستخدم فيه أن تكون محايدة. لكن هذا لا يتضمن تداول المواطنين، كما ظن رولز في البداية، أو حتى التداول في السلطة التشريعية، كما يبدو أن هابرماس يظن اعتماداً على المقتبس المذكور آنفاً. وهذا المحيط يمكن أن يوصف بأنه اللغة الرسمية للدولة: اللغة التي لابد أن تُصاغ بها القرارات الإدارية والأحكام القضائية. من الواضح أن قانوناً يوضع أمام البرلمان لا يمكن أن يحتوي بنداً مسوّغاً من نوع: «بينما يخبرنا الإنجيل أن...» والأمر نفسه ينطبق، مع ما يلزم من التبديل والتعديل mutatis mutandis، على تسويغ القرار القضائي في حكم المحكمة. لكن لا علاقة لهذا مع الطبيعة المحددة للغة الدين. فالأمر سيكون غير مقبول بالمستوى نفسه لو كان لدينا بندٌ تشريعي ينص: «بينما بيّن ماركس أن الدين أفيون الشعوب» أو «بينما بيّن كانط أن الخير الوحيد دون حدود هو الإرادة الخيّرة». إن الأساس لكلا هذين النوعين من الإقصاء هو حياد الدولة.

لا يمكن للدولة أن تكون مسيحية أو مسلمة أو يهودية، ولكنها لنفس الأسباب لا يمكن أن تكون ماركسية أو كانطية أو نفعية. بالطبع ستنتهي الدولة الديمقراطية إلى التصويت على القوانين التي (في أحسن الأحوال) تعكس القناعات الفعلية لمواطنيها، والتي ستكون إما مسيحية وإما مسلمة.. الخ، بما يشمل كل الطيف من الآراء في المجتمع الحديث. لكن لا يمكن للقرارات المتخذة أن تؤطّر بطريقة

تمنح اعترافاً خاصاً لأحد هذه الآراء. ليس مثل هذا الفعل بالأمر الهيّن، فالخطوط الفاصلة يصعب رسمها ولابد أن يعاد رسمها دائماً. ولكن هكذا هي طبيعة مشروع الدولة العلمانية الحديثة. وهل ثمة بديلٌ أفضل أمام الديمقراطيات المتنوعة؟[1]

والآن تلقى فكرة أن حيادية الدولة هي استجابة للتنوع من حيث الأساس صعوبة في القبول بين «العلمانيين» في الغرب، الذين يبقون على نحو غريب مهووسين بالدين بوصفه شيئا غريباً بل وحتى مصدر تهديد. ويتغذى هذا الموقف على كل أنواع الصراعات، القديمة والحديثة، بين الدول الليبرالية والدين، ولكنه يتغذى أيضاً على فكرة التميّز المعرفي تحديداً: الفكرُ المتشكل دينياً أقل عقلانية على نحو ما من التفكير «العلماني» البحت. ولهذا الموقف أساسٌ سياسي (الدين بوصفه تهديداً)، ولكنه أساس معرفي أيضاً (الدين بوصفه نمطاً خاطئاً في التفكير).[2]

---

(1) لست واثقا إن كنت غير متفق مع هابرماس أو إن كان الفرق في الصياغة ينتهي في الواقع إلى فرق في الممارسة. كلانا ندرك سياقات يكون فيها على لغة الدولة أن تحترم مبدأ الحفاظ على الحياد وسياقات أخرى تكون فيها حرية الكلام غير مقيدة. ربما كنا نختلف في تسويغنا العقلي أكثر منا في الممارسة التي نوصي بها.

(2) أحيانا يكون التزام المواطنين بمخاطبة مواطنيهم بلغة العقل العلماني منطلقاً من التزام المرء بجعل موقفه مفهوماً على نحو معقول بالنسبة لهم. «فهم الدولة الدستورية لنفسها تَطوّر داخل إطار تقليد تعاقدي يعتمد «العقل الطبيعي»، بكلمات أخرى يعتمد الجدالات العامة فقط والتي يُفترض أن يكون لدى كل الأشخاص قدرة متساوية على الوصول إليها». هابرماس، «الدين في المجال العام»، European Journal of Philosophy 14، no. 1 (2006): 5. ولكن أي عقل في الاقتناع أن «العقل الطبيعي» منحنا نوعاً من لغة الاسبرانتو الإيديولوجية؟ هل كان مواطنو مارتن لوثر كنغ Martin Luther King العلمانيون عاجزين عن فهم ما =

أعتقد أننا نستطيع أن نرى هاتين الفكرتين في كتاب معاصر ذائع الصيت لمارك ليلا Mark Lilla عنوانه «الإله الذي وُلد ميتاً» The Still Born God. يحاول ليلا أن يدعي فيه، من جهة، أن هنالك هوة عميقة بين التفكير المتشكل عبر اللاهوت السياسي و«التفكير والكلام على السياسة بصيغ إنسانية محض».[1] لقد أنتج الحداثيون «تحريرَ، وعزل، وتوضيح أسئلة سياسية بامتياز بمعزل عن التكهنات بصدد الرابطة المقدسة. أصبحت السياسة، من الناحية الفكرية، ميدانها الخاص الذي يستحق بحثاً مستقلاً ويخدم غاية محدودة هي توفير السلم والوفرة الضروريين للكرامة الإنسانية. كان ذلك هو العزل العظيم».[2] تنطوي مثل هذه الاستعارات عن العزل الجذري على أن الفكر السياسي المتمركز على الإنسان يُعدّ دليلاً أكثر وثوقاً في القدرة على الإجابة عن الأسئلة في ميدانه من النظريات المتشكلة باللاهوت السياسي.

هذا ما لدينا عن الأفضلية المعرفية. ولكن ليلا يدعونا في أواخر الكتاب إلى أن لا نصاب بالوهن فنسمح للعزل العظيم أن يُنقض،[3]

كان يجادل لإثباته عندما وضع قضية المساواة بصيغ انجيلية؟ هل كان سيزداد عدد الناس الذين يفهمون ما يعنيه لو كان استشهد بكانط؟ فضلا عن ذلك، كيف يمكن لنا التمييز بين لغة الدين واللغة العلمانية؟ هل القاعدة الذهبية هي المضي بوضوح في أحد الخيارين؟

(1) مارك ليلا، «الرب الذي وُلد ميتا» The Stillborn God (نيويورك: كنولف، 2007)، ص. 5.

(2) المصدر السابق، ص. 162.

(3) المصدر السابق، ص ص. 305 – 306.

وهـو ما يبـدو أنه ينطوي على وجـود مخاطر في فعل ذلـك. إن عودة الدين ستكون بهذا المعنى حافلة بالتهديد.[1]

7

تسـتحق هذه الظاهرة اختباراً أكمـل. يوجب علينا الإجراء المثالي أن ننظـر بعناية إلى الأسـس المزدوجة لهذا الموقف المتسـم بانعدام الثقة، نعلّق على ذلك، ثم نقول شـيئاً عن النتائج السـلبية الممكنة في الإبقاء على هذا الموقف. ولكن لن يتوفر لي في هذا الفصل من الحيز إلا ما يسمح بنظرة إلى جذور الأساس المعرفي.

أعتقـد أن أصلـه يكمـن في ما يمكـن أن نسـميّه أسـطورة التنوير. هنالك بالتأكيد رأي شـائع يـرى التنويـر (Aufklarung، Lumières) ممـراً يعبُـر من الظلمـة إلى النـور، أي حركة مطلقة لا هـوادة فيها من عالـم فكـر طافح بالخطـأ والوهم إلى آخـر تتوفر فيه الحقيقـة أخيراً. ولابـد للمـرء أن يردف هذا الـرأي مباشـرة بالقول إن الـرأي المضاد يُعرّف الفكر «الرجعي»: سـيكون التنوير بحسبه حركة بالاتجاه الخطأ تماماً، نسياناً واسعاً للحقائق المفيدة والضرورية عن الوضع البشري.

في السـجالات بصدد الحداثـة تميل أنماط الفهـم المدقق إلى أن يُدفع بها إلى الحائط، ليُطيح بها هذان الرأيان. ويعيد هذا إلى الأذهان لا محالـة عبارة ماثيو أرنولد عن «الجيـوش الجاهلة التي تتصارع في الليل».

---

(1) هابرماس شخصية استثنائية بالطبع لأكثر من سبب، وأود هنا الاشارة أنه بالرغم من كونه مفكراً رئيساً في حقل التمييز بين الدين/ العقل المعرفي (وهو ما سأنتقده هنا)، فإنه بكل تأكيد لا يشارك في الشك السياسي في الدين الذي غالباً ما يلازم هذا الموقف.

لكن ما أرمي إليه هنا، بدلاً من النواح على هذه الحقيقة، أن أحاول تفسير ما يكمن وراء فهم التنوير بوصفه حركة مطلقة لا هوادة فيها نحو الأمام. إن هذا هو ما أراه «أسطورة» التنوير. (لا يسع المرءُ مقاومة هذه المناكدة لأن «الأسطورة» هي ما يُذكَر في الغالب بوصفها ما أنقذنا منه التنوير.)

إن ما يبرر عملنا هذا كما أرى كون الأسطورة أوسع انتشاراً مما نظن. حتى المفكرين المتقدمين، الذين يمكن أن يتنكروا لها عندما تُقّدم بوصفها مقولة عامة، يبدون ميالين إليها في سياقات أخرى.

لذلك هنالك نسخة عما يمثله التنوير ترى أنه خطوةٌ خرجنا بها من عالم كان فيه الوحي، أو الدين عموماً، هو مصدر الاستبصار بصدد الأمور البشرية إلى عالم صارت فيه هذه الأمور تُفهم بصيغ تتصل حصراً بهذا العالم أو البشر. بالطبع لن نختلف في مسألة أن بعض الناس قد أنجزوا هذه النقلة. ما يثير الخلاف هو فكرة أن هذه النقلة تتضمن المكسب المعرفي البيّن بذاته المتمثل في تخلّينا عن النظر في الحقيقة الملتبسة والبعيدة عن مشاغلنا، وتركيزنا على أمور يمكن أن نحلها وهي في صلب المشاغل بوضوح. وهو ما يُقّدم غالباً بوصفه خطوة من الوحي إلى العقل وحده (مفهوم كانط blosse Vernunft).

هنالك أمثلة أوضح نجدها لدى المفكرين السياسيين المعاصرين، على سبيل المثال رولز وهابرماس. بالرغم من كل الخلافات بينهما يبدو أنهما يستبقيان مكانة خاصة للعقل غير المتشكل دينيا (لنسمّه «العقل وحده»)، كما لو أن أ. بإمكان الأخير أن يحل قضايا أخلاقية سياسية معينة بطريقة يمكن أن ترضي على نحو مشروع كل مفكر

نزيه غير مضطرب، و ب. النتائج التي تستند إلى الدين ستكون دائماً موضع شك ولا ترضي في نهاية المطاف إلا الناس الذين قبلوا العقائد المعنية بالفعل.

من المؤكد أن هذا هو ما يكمن وراء الفكرة التي ذكرتها من قبل في الفقرة 6، والتي اعتنقها لبعض الوقت بشكل مختلف المفكران كلاهما، أي فكرة أن بوسع المرء أن يقيّد استخدام اللغة الدينية في نطاق العقل العام. ولابد أن نذكر مرة أخرى أنهما قد تخلّيا عن هذه المقولة إلى حد كبير؛ لكننا نستطيع أن نرى أن المقولة نفسها لا تحتوي على معنى إلا إذا كان معناها شيئاً من قبيل أن أ + ب أمرٌ صحيحٌ. السبب الذي دعا رولز إلى اقتراح هذا التقييد هو ضرورة التعبير عن العقل العام بصيغ يمكن من حيث المبدأ أن تلقى القبول الشامل. وكانت الفكرة أن الصيغ الوحيدة التي تناسب هذا المعيار هي الخاصة بالعقل وحده (أ)، بينما اللغة الدينية بحكم طبيعتها نفسها ستخفق في تحقيق ذلك (ب).

قبل أن أذهب أبعد، أود القول فقط إن هذا التمييز في مستوى المصداقية العقلية بين الخطاب الديني وغير الديني، الذي تفترضه صيغة أ + ب، يفتقر بالنسبة لي إلى الأساس تماماً. قد يتضح في نهاية المطاف أن الدين تأسس على وهمٍ وبالتالي يكون ما هو مستمد منه أقل مصداقية. ولكن لا يوجد، ما لم نصِل إلى ذلك الموقع، سبب مُسبق يدعو إلى إحاطته بقدر أكبر من الشك. تعتمد مصداقية هذا التمييز على الرأي القائل إن الجدال الذي ينبثق «من هذا العالم» كلياً يكفي لتأسيس نتائج أخلاقية سياسية معينة. وأقصد «يكفي» بمعنى أ: يجب

أن يكـون مقنعاً على نحو شـرعي لأي مفكر شـريف غيـر مضطرب. هنالـك مقـولات مـن هذا النـوع تتراوح بيـن «2+2=4» وصـولاً إلى بعض أحكام العلم الطبيعي الحديث الأمتن أساسـاً. لكن المعتقدات الرئيسـة التي نحتاجها، مثلا، لتأسيس أخلاقيتنا السياسية الأساسية لا تقع بينها. إن أوسـع فلسـفتين انتشـاراً بين فلسـفات عالمنا المعاصر، وهما النفعيـة والكانطية، بتنويعاتهما المختلفة، تحتويان كلاهما على نقاط تُخفق في إقناع الشـرفاء وغيـر المضطربين. وإذا أخذنا مقولات رئيسـة فـي أخلاقيتنا السياسـية المعاصرة، مثل تلك التي تعزو للبشـر بوصفهـم كذلك حـق الحياة، لا أسـتطيع أن أرى كيـف أن حقيقة أننا كائنات ترغب/ تسعد/ تعاني، أو إدراك أننا فاعلون عقلانيون، يلزم أن تكون أساسـاً أمتن لهذا الحق مـن حقيقة أننا خُلقنا على صورة الرب. بالطبـع إن تعرّضنا للمعاناة هو أحد هذه المقولات الأساسـية التي لا يمكـن تحدّيها بمعنى الفقرة أ بينما يمكن تحدي مقولة أننا مخلوقات الله، لكن الأقل وثوقا هو ما يترتب معيارياً على الادعاء الأول.

يمكن لهذا التمييز بالطبع أن يكتسـب مصداقيـة أكبر بكثير لو كان المـرء يتوفر علـى جـدال «علماني» لا لبس فيـه دفاعاً عـن الحقوق. وربمـا فَسّـر ذلك الفـرق بيني وبيـن هابرماس في هـذا المضمار. هو يجد هذا الأساس المضمون في «أخلاقية الخطاب» وهو ما أجده غير مقنع تماماً للأسـف.

إن التمييز أ + ب المُطبّق على الميدان الأخلاقي السياسي هو أحد ثمار أسـطورة التنوير؛ أو ربما كان على المرء القول إنه أحد الأشكال التـي تتخذهـا هذه الأسـطورة. وسـيكون مـن المهم ملاحقـة صعود

هذا الوهم، عبر سلسلة من الحركات التي تمتلك جزئياً أساساً متيناً وتتأسس هي نفسُها جزئياً في الأوهام. كنت قد عرّفت في مقال آخر ثلاثة؛ الاثنان الأولان منها تمت ملاحقتهما على نحو جيد والثالث يحتاج إلى وصف أكثر تفصيلاً.[1] سأبدأ بذكر الأولين هنا بإيجاز.

تأتي أولا 1. النزعة التأسيسية foundationalism [2] التي نجدها على نحو معروف لدى ديكارت. وهي نزعة تقرن نقطة انطلاق يُفترض أنها ثابتة لا سبيل إلى الشك فيها مع منهج معصوم من الخطأ (يختص بأفكار واضحة ومتمايزة)، ولابد أن يمنحنا هذا الاقتران بالتالي نتائج ستكون بمستوى الإدعاء أ. لكن هذه التوليفة تصلنا مفككة، وفي موضعين. يمكن تحدي نقاط الانطلاق التي لا يرقى إليها الشك بوساطة نزعة شكية متأصلة كما نجد لدى هيوم، أما المنهج فيعتمد كثيراً على الجدال القبلي a priori ولا يعتمد بما فيه الكفاية على المُدخلات التجريبية. ولكن بالرغم من أن نزعة ديكارت التأسيسية وفيزياءه قد رُفضا إلاّ أنه ترك وراءه أ. إيماناً بأهمية العثور على المنهج الصحيح و ب. التفسير الحاسم الذي يدعم فكرة العقل وحده. وقد ادعى أنه يتجرد عن كل سلطة خارجية سواء أكانت تصدر من المجتمع أم التقاليد، سواء أرسّخها الأبوان أم المعلمون، ويعتمد فقط على ما يمكن أن يتثبت العقل المنفرد من يقينيته. ونجد هنا تمييزاً بين الاستخدام الصحيح للعقل وبين ما يأتينا من السلطة. في التقليد

(1) Charles Taylor، «Blosse Vernunft» (forthcoming)

(2) تحرص النزعة التأسيسية على تشخيص قناعات ثابتة تستند إليها كل القناعات الثانوية بما يمنع الارتداد الشكي اللانهائي. (المترجم)

الغربـي صار هذا العـبء الثقيل الخارجي المفتـرض يتضمن الوحي الديني و يجد فيه نموذجه. وهو ما عبّر عنه الماركيز دي كوندرسيه في وصفه لتقدم العقل البشري:

«أخيراً سُمح بإدعاء هذا الحق بقوة، وهو الحق الذي ظل غير معترف بـه لزمن طويل، حق إخضاع كل الأفكار لعقلنـا الخاص بنا، أو لنقل أن نسـتخدم الأداة الوحيـدة التـي أعطيـت لنا لـلإدراك من أجل الإمسـاك بالحقيقـة. لقـد تعلـم كل إنسـان، بكبرياء معيـن، أن طبيعتـه غير مجبرة على الإيمان بكلمات الآخرين؛ لقد اختفت من المجتمع ومن الفلسـفة خرافة الماضي و تحقير العقل أمام هذيان الإيمان الخارق للطبيعة».[1]

تُعـرّف قدرتنا على التعقل هنا بوصفها مسـتقلة ومكتفية بذاتها. لا يقبل العقل بمعناه الصحيح أي شيء اعتماداً على «الإيمان» بأي معنى مـن معانـي الكلمة. ويمكن لنا أن نسـمي هـذا مبدأ «العقـل المكتفي بذاتـه». وقصـة نشـوئه وتحريره نفسـه صار يُنظـر إليها بوصفهـا نوعاً من بلوغ الإنسـانية سن الرشـد. وكما عبّر كانط، بعد كوندرسيه بزمن ليس بالطويل، فإن التنوير هو تطور البشـر خارجين من حالة الوصاية التي كانوا هم أنفسـهم مسؤولين عنها، «قصورٌ مفروض على النفس» selbstbeschuldigte Unmündigkeit. وكان شـعار العصـر «تجرّأ أن تعرف» sapere aude![2]

---

(1) Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, Esquisse d ' un tableau historique des progrès de l ' esprit humain (Paris: Flammarion, 1988) p. 225. لقد تعلمت الكثير من المناقشة الهامة في كتاب Vincent Descombes, Le raisonnement de l ' ours (Paris: Seuil, 2007), pp.163–178.

(2) Immanuel Kant, «Was ist Aufkarung?» in Kants Werke (Berlin Walter de Gruyter, 1968), 13:33.

كانـت الخطـوة الأولى هـي العقل المكتفـي بذاتـه. الثانية، كانت الإشـارة إلـى العلم الطبيعـي بوصفه النمـوذج لعلـم المجتمع، وهي الحركة التي نراها لدى هوبز على سـبيل المثال. ولن أتابع البحث في هذه الحركة أكثر لأن مصداقية الآراء الاختزالية عن العلم الاجتماعي تضاءلت اليوم عما سبق بالرغم من أنها ما تزال للأسـف حاضرة في المشهد.

يسـتحق هذا الأمر اهتماما أكبر بكثير، أكثر مما يمكن أن أخصص له هنا. لكني مقتنع أن مزيداً من الاختبار سـيؤدي إلى تعزيز مصداقية التعدديـة التصحيحيـة التـي أقترحهـا هنا، وهو مـا يرقى إلـى ما يلي: الأنظمة العلمانية التي تسـتحق هذا الاسـم في الديمقراطية المعاصرة يجـب ألاّ تفهـم ابتـداءً علـى أسـاس أنها متاريـس ضد الديـن ولكن بوصفها محاولات حسـنة النية لضمان الأهداف الأساسية الثلاثة (أو الأربعة) التي رَسَـمتُ خطوطها العريضة فـي هذا الفصل. ويعني هذا أنها حاولت أن تشـكل ترتيباتها المؤسسـية لا لتبقـى مخلصة للتقليد المقدس ولكن لكي تصل بالأهداف الأساسية من حرية ومساواة إلى أوسع معانيها بين المعتقدات الأساسية.

4
حوار

يورغن هابرماس وتشارلس تيلر

كريغ كالهون: شكراً لكما يورغن وتشارلي لما قدمتما من مناقشتين تتسمان بالأهمية والتحدي. إنهما متشابهتان ومترابطتان إلى حد يجعلني أرى أننا نناقش ميداناً مشتركاً، وهنالك ما يكفي من الاختلافات ليتيح مواصلة النقاش على نحو مثمر.

أود أن أمنح يورغن فرصة الرد أولاً بعد أن استمعت إلى تشارلس لتوي. لكني أودّ أن أطرح سؤالاً بعينه ابتداء.

جزءٌ من المهمة التي سعى إلى تحقيقها حديث تشارلس هو الاقتراح أن الدين يجب أن لا يُعامل بوصفه حالة خاصة، سواء أكان ذلك بالنسبة للخطاب السياسي أم بالنسبة للعقل والجدال عموماً، فالدين ببساطة لحظة واحدة في تحدٍ أعم هو التنوع، بما فيه التنوع في الآراء الشاملة بصدد الخير بحسب صياغة رولز. وهكذا يمكن أن يكون لدينا على شاكلة الخلاف بين النفعيين والكانطيين، الخلاف المتضائل بين الأسقفيين والكاثوليك في يومنا هذا.

هـل تجد معنى في هذا؟ هل تقبل هـذا الجدال؟ إن لم تكن تقبله، هل يمنحك فرصة للتوسع قليلاً في تقديم موقفك وتوضيح السبب؟

يورغن هابرماس: أعتقد أني أفهم الحافز إليه لكني لا أقبل السبب الذي يقترحه تشارلس هنا لإزالة تمييز ما زلت أراه مناسباً جداً لسياقنا.

أما بالنسـبة للحافز فإني أميل إلى الموافقة مباشرة على أن لا معنى فـي وضع نـوع معين مـن العقـل، العلماني، علـى الضد مـن العقول الدينيـة انطلاقاً من الافتـراض أن العقول الدينية قادمة من نظرة للعالـم ذات طابع لاعقلاني على نحو متأصل. العقل فاعلٌ في التقاليد الدينية كما هو في أي مشروع ثقافي آخر، بما في ذلك العلم. لذلك لا وجود للاختـلاف على ذلك المستوى الثقافي الواسـع مـن التعقل. هنالك على المستوى الإدراكي العام عقلٌ إنساني واحدٌ فقط.

ولكـن عندمـا نصل إلـى خلـط دون تمييز بيـن الكانطيـة والنفعية والهيجليـة وغيرهـا، وبيـن العقائـد الدينيـة، أقـول عندهـا إن هنالك اختلافـات فـي النوع بيـن العقول. وأحـد الطرق للتعبيـر عن ذلك أن العقـول «العلمانية» قابلـة لأن يُعّبر عنها بلغة «عامة» أو مشـتركة على نحـو عام. هـذا هو المعنى التقليدي الذي يحاول تشـارلس تفاديه من خلال تقديم مصطلح اللغة الرسمية.

علـى أية حال، تنتمي العقول العلمانية بهذا المعنى إلى سـياق من الافتراضات؛ في حالتنا هذه إلى مدخل فلسـفي يتميز عن أي نوع من التقليد الديني بحقيقة أنه لا يسـتلزم عضوية فـي جماعة من المؤمنين به. عندما تسـتخدم أي نوع من العقول الدينية فإنك تحتكم على نحو ضمنـي لعضويـة في جماعة دينية تناسـبه. لا يكون المرء مشـاركاً في

أي نوع محدد من التجربة التي تعتمد عليها القناعات والعقول الدينية إلا إذا كان عضـواً في تقليـد ديني محدد، وقادراً على الحديث بضمير المتكلم من داخله.

وإن شئنا الصراحة فإن أهم تجربـة -وأرجو أن يكون واضحاً أني لا أضعها في مرتبة أعلى أو أدني من سـواها- تنشـأ من المشـاركة في ممارسـات تعبّديـة، وفـي الأداء الفعلـي للعبـادة لا يجـد الكانطي أو النفعي نفسـه ملزماً للمشـاركه بشـيء مثله لكي يقدّم جدالاً كانطياً أو نفعيـاً جيداً. وهكذا فأنت أمـام تجربة مغلقة blocked إن صح القول، أو غيـر مأخوذة بنظـر الاعتبار، وهنالـك غفلة عنها مـا إن تتحرك إلى الفضاء العلماني في أخذ العلل وإعطائها.

تفتقـر العقـول العلمانية إلـى روابط مع المشـاركة الاجتماعية في جماعـة مـن أحد الأديـان العالمية الكبيـرة الأربعة أو الخمسـة والتي يمكن أن تنتهي إلى شـخصية تاريخية لمؤسس أو إلى أصول تاريخية بشكل أعم. وهي تقاليدٌ استمرت من خلال التأويل المتواصل لعقيدة محددة. يعتمد على مثل هذه المشـاركة الاجتماعية كون المرء يفهم، علـى سـبيل المثال، ما يعنيـه اللجوء إلى حقائق الوحـي. من الصعب تفسـير ما يعنيـه «الوحـي» دون خلفية من هـذا النـوع. وإذا ما قارنت مناقشـة بين الكانطيين والنفعيين مع الجدالات بين المتدينين ستواجه فرقـاً مهما آخـر. لا ترتبـط العقائـد الفلسـفية داخلياً بطريق خلاص محدد. وأن تتّبع درباً للخلاص يعني أن تتبع في سياق حياتك شخصاً تتخذه قدوة يستمد سلطته من مصادر وبيّنات قديمة.

يختلـف الطريـق إلى الخلاص عـن أي نوع من الحيـاة الأخلاقية الدنيوية التي يمكن للفرد أن يدعيها لنفسه.

لذلك فإن الدليل على صحة العقول الدينية لا يعتمد على العقائد الإدراكية وارتباطاتها الدلالية مع بقية العقائد فحسب، ولكن على العقائد الوجودية المتجذرة في البعد الاجتماعي للعضوية والمشاركة الاجتماعية والممارسات المفروضة.

تشارلس تيلر: لدينا الكثير من النقاط المهمة هنا. وأنا لا أتفق معها جميعاً، لا أتفق تحديداً مع التمييز بين الأخلاق العامة والدين. يتكلم توما الأكويني عن الفضائل اللاهوتية الثلاث التي تقدّم فكرة مختلفة عما هي الحياة الطيبة[1].

ولكن لندع هذا جانباً على أية حال لأني أرى أن القضية المحورية فعلاً وحقاً هي ما علاقة كلّ ذلك مع الخطاب؟ إن قلتُ شيئا من قبيل «أنا أناصر حقوق الإنسان لأن البشر خلقوا على صورة الرب» وهو أمر مأخوذ من سفر التكوين، لن يكون واضحاً في الحال إن كنت مؤمناً أمارس إيماني باليهودية، أو الكاثوليكية، أو البروتستانتية أو أنني شخص يرى أن هذه فكرة بالغة الدلالة مأخوذة من سفر التكوين.

لا أرى كيف يمكن لك أن تتعقب مثل هذا الأمر في أنواع مختلفة من الخطاب ما لم يكن المقصود أنواعاً أخرى من الحوار، كأن أقول لك «حسناً، لقد مررتُ بهذه التجربة العظيمة، تجربة رؤيا العذراء أو القديسة تيريزا». وما أشبه. بالطبع سيكون الخطاب في تلك الحالة مرتبطاً على نحو مباشر مع هذا النوع من التجربة. وهنالك أنواع معينة

(1) الفضائل اللاهوتية الثلاث بحسب توما الأكويني هي الإيمان والأمل والمحبة، وهي هبة إلهية لا يتحكم بها الإنسان نفسه، على عكس الفضائل الأساسية الأربع: الحكمة والعدالة والشجاعة والاعتدال التي يحصل عليها الإنسان بجهده. (المترجم)

من الخطاب، إن كنت أحاول أن أصف لك تجربة دينية، ترتبط مباشرة بتلك التجربة.

لكن نوع الخطاب الذي نشترك فيه... كان لمارتن لوثر كنغ خطاب معيّن عن دستور الولايات المتحدة والأمور المترتبة عليه دون أن يلتزم بها أحد. ثم كان له خطاب مسيحي قوي أشار فيه إلى سفر الخروج، وإلى التحرير. لم يجد أي شخص صعوبة في فهم هذا. لم يكونوا بحاجة لتخيّل التجارب الأعمق التي قد يكون مرّ بها وفهمها أو تصورها؛ تلك التجربة في المطبخ على سبيل المثال عندما قرر أن عليه المضي في طريقه[1].

كيف تستطيع التمييز بين الخطابات على أساس الخلفية النفسية العميقة؟

يمكن لي أن أقدّم قصة أخرى عن الخلفية النفسية مرّ بها الكانطيون، وهكذا، والسبب الذي يجعل أموراً معينة تستثيرهم ولا تستثيرني؟ ولكن ما علاقة ذلك بالخطاب المطروح للنقاش؟ هل يعجز الناس عن فهمه؟ لماذا نميّز على هذه الأسس؟

هابرماس: الفرق أن التأثيرات الدينية تنتمي إلى نوع من عائلة الخطاب لا تتحرك فيها ضمن رؤيا للعالم، أو داخل تأويل إدراكي لميدان في الحياة البشرية فحسب، ولكنك تعلن رأيك، كما قلت، من تجربة وثيقة العُرى مع عضويتك في جماعة ما. الكلام على

(1) إشارة إلى تجربة الانبعاث الروحية التي مر بها كنغ في لحظة يأس كامل وهو يجلس إلى كوب من القهوة في مطبخه ويفكر في طريقة ينسحب بها من الحياة السياسية دون إحراج. وقد تحققت بعد أن ردّد صلاته بصوت عال وشعر إنه في حضرة الإله. (المترجم)

كون الإنسـان قـد خُلق على صـورة الرب يمكـن ترجمته فـي ميراثنا إلـى مقولات علمانية يستمدها الآخـرون من المفهـوم الكانطي عن الاستقلال الذاتي أو من تأويل معين لكون الإنسان مزوّداً بالحقوق.

لكـن الترجمـة من لغـة إلى أخـرى لا تعني تسـوية الاختلاف بين أنماط العقول. دعني أسـألك إن كنـتَ تراني على حق في افتراض أن وراء سـتراتيجيتك السـاعية إلى التقليل من أهميـة ذلك الاختلاف رد فعل دفاعياً. هل تسـاورك الشكوك في أن دعوى وضع العقول الدينية في حالـة تبعية للعقول العامة في عملية اتخاذ القرارات السياسـية هو موقـف أولئك الذين يجدون الخطاب الديني قـد عفا عليه الزمن، أنه أمر يعود للماضي؟

ليـس هذا موقفي. ما نفعله هنـا، كلانا في هذه الظهيرة، أننا نتحرك في الفضاء نفسـه، فضـاء التعقل الفلسـفي والتاريخـي والاجتماعي. لا يحتـاج خطابنـا إلـى ترجمـة. ولكـن الـكلام الدينـي فـي المجال السياسـي العـام يحتاج إلى ترجمة إن شـئنا لمحتـواه أن يدخل ويؤثر في تبرير وصياغة قرارات سياسـية ملزمة يتم فرضها بقوة القانون. في البرلمانات والمحاكم أو الهيئات الإدارية يجب، كما أرى، تفسـير أية إحالة إلى سفر التكوين ا بصيغ علمانية.

تيلـر: الفـرق أني أقـول إنـك لا تسـتطيع أن تتوفر علـى ترجمات لمثل هـذه الأنواع من الإحـالات لأنها الإحالات التـي تمس بالفعل الحياة الروحية لأناس بأعينهم وليس سـواهم. لكن الأمر نفسه ينطبق علـى الإحالة إلى ماركس والإحالة إلى كانط. لذلك فنحن نحاول أن ننظر ليس في السـبب الذي يدعونا إلى اسـتبعاد هذه الإحالات توخياً

للعدالة والشـمول، ولكن النظر في السبب الذي يجعل من الضروري التعامـل مـع هذه الإحـالات تعاملاً خاصـاً - ما زلت لا أفهم مسـألة المعاملة الخاصة - بوصفها تنتمي إلى ميدان مختلف.

مـن المؤكد أني أتفق أن ثمة اختلافات كبيرة وكبيرة جداً بين تعقّل شـخص شـديد الـورع بخصوص الأخـلاق العامـة وتعقـل من ليس كذلـك. هنالك مفاهيم معينة عن التحولات الإنسـانية الممكنة يؤمن بها أحدهما دون الآخر. تلك هي الحالة بالتأكيد.

لكـن هنالك مثيـلات لهذا أيضاً. يمكن لي أن أحمـل تعاطفاً كافياً مـع الموقـف الكانطـي، مثـلاً، بحيـث أني أسـتطيع فهم بلاغـة كانط بصدد «السـماء المرصعة بالنجوم في الأعالي والقانون الأخلاقي في الداخـل». و «احترام القانون» «Achtung für das Gesetz» وما إلى ذلك. أستطيع فهم ذلك. هنالك تجربة معينة وراءه. أستطيع أن أتخيل شـخصاً يقول «لا أفهم ما تتكلم عنه. رهبة واحترام للقانون؟ هل أنت مجنون؟» بعض الناس لا يفهمون ذلك ببساطة.

هابرمـاس: أريـد أن أسـتبقي الطبيعـة الأصيلة للـكلام الديني في المجـال العـام لقناعتي أن مـن المحتمل تماماً أن يكـون ثمة حدوس أخلاقيـة مخبأة في الجمهور العلماني يمكن أن يكشـف عنها حديث ديني مؤثر. عند الاستماع إلى مارتن لوثر كنغ لا فرق إن كنت علمانياً أم لا. ستفهم ما يعنيه.

هـذا أمـر لا نختلف بشـأنه. اختلافنا هـو، ما ذُكر فـي المقال على الأقـل، هنالـك دعوة إلى «تأسـيس أعمق» للأساسـيات الدسـتورية، أعمـق مما هو موجود في الصيغ العلمانية الخاصة بالسـيادة الشـعبية

وحقوق الإنسان أو في «العقل وحده». هذا هو موضع الخلاف بيننا. هنا لا أستطيع أن أتبعك لأن الطبيعة المحايدة لـ «اللغة الرسمية» التي تطالب بها للإجراءات السياسية الرسمية تستند هي أيضاً على إجماع مسبق بين المواطنين، مهما كان مجرداً وغامضاً. دون افتراض مثل هذا الإجماع المسبق على الأساسيات الدستورية لا يستطيع مواطنو المجتمع التعددي التوجه إلى المحاكم و المطالبة بحقوق معينة أو تقديم جدالات تحيل إلى مواد دستورية متوقعين الحصول على قرار عادل.

كيف يمكن لنا أن نقيم هذا الإجماع على الخلفية في المقام الأول إن لم يكن داخل فضاء من العقول المحايدة؛ و«محايدة» بمعنى خاص الآن. لابد للعقول أن تكون «علمانية» بالمعنى غير المسيحي لـ «العلمنة». ودعني أفسّر الصفة «غير مسيحي» في هذا السياق. في كتابك «عصر العلمانية» قدمت وصفاً مقنعاً لما كانت تعنيه «العلمنة» في الماضي من داخل الكنيسة. لقد ظلت العلمنة تعني تحطيم حيطان الأديرة ونشر وصايا الرب الجذرية عبر العالم دون هوادة.

لكن مصطلح «علماني» أتخذ معنى مختلفاً في نفس اللحظة التي اضطر فيها الأفراد إلى التوصل إلى إجماع ذي خلفية سياسية عابر لحدود الجماعة المسيحية؛ إجماع في الخلفية تستطيع اليوم بوساطته أن تلجأ إلى محكمة فرنسية أو ألمانية لحل قضايا ارتداء الحجاب. لابد أن يُتخذ القرار بصدد هذه الحالات على وفق إجراءات ومبادئ تكون مقبولة لدى المسلمين ومواطنيهم من المسيحيين، واليهود، والعلمانيين على حد سواء. وبما أن التشريع الديني للملوك

المسيحيين قد استبدل بآخر ليبرالي، فإن الدستور يوفّر الآن المصدر لعقول يُفترض أنها مشتركة ليس بين مختلف الجماعات الدينية فحسب ولكن بين المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء أيضاً. لا يمكن للدستور أن يوفر هذا المنبر المشترك إلا إذا كان قابلاً للتبرير بدوره في ضوء عقول تكون «علمانية» بالمعنى الحديث للكلمة. لم يعد مصطلح «العلمنة» ينطبق على إضفاء الشمولية على القناعات والممارسات الجذرية في أرجاء العالم المسيحي، باتساع يتجاوز مراكز الأديرة إلى المجالات الدنيوية للحياة الاجتماعية اليومية. لا توسّع العقول العلمانية منظور جماعة المرء الخاصة، لكنها تدفع باتجاه منظور متبادل تتمكن فيه الجماعات المختلفة من تطوير منظور أكثر شمولاً من خلال التعالي على فضاء خطابهم الخاص. وأود التمسك بهذا الاستخدام للمصطلح.

كالهون: دعوني أتدخل مرة أخرى وأخيرة. بعدها سينقضي الوقت المخصص لنا هنا تقريباً.

إن شئنا إبراز النقاط المشتركة هنا فإن إحداها تبدو أن كل هذا يتعلق بالنسبة لكما بالقدرة على المشاركة بمعنى ما في ترتيب لا يكون لأي شخص فيه حق الاستعانة بقوة تتجاوز المنطق. لذلك فإن هذا يستبعد تلك المجموعة من القضايا التي يمكن أن تتضمن قضايا تتعلق بالدين.

ويبدو أيضا في الواقع، إن يورغن عندما يتكلم عن الملفوظات الدينية في المجال العام، فإن الأمر لا يتعلق كلياً بالملفوظات الدينية أو بالحافز الديني، ولكنه تحديداً يتعلق بتلك التبريرات التي لا تقبل

المشـاركة لأنها تستند إما على تجارب عقائدية يُقصى منها الكثيرون، وإما أنها تستند على إحالات إلى سلطة غير خاضعة للحجاج المنطقي على نحو متأصل، إلى شيء خارجي.

هل تشخيصي للأمر عادل حتى الآن؟ إذن فليس الكلام الديني هو كل شـيء. في الواقع، تدخل في الموضوع المصادر الدينية للأخلاق العامة وأمور أخرى كثيرة.

لكن هنالك أشياء محددة بعينها، وهي إشكالية على وجه الدقة إن كانت تُنتج عجزاً عن المشاركة في التبريرات.

أتوجـه إلـى تشـارلس وأسـأل، على نحـو معاكس، هـل تعتقد أن هنالـك عجزاً مشـابهاً عن التشـارك في التصدي للأنـواع الأخرى من الاختلافـات وحلها حلاً منطقياً، وأقصد هنـا الاختلافات التي يمكن أن تقـول عنهـا إنها جزء من المجموعة نفسـها التي تضم الاختلافات الدينية: مثل الاختلافات الثقافية، والاختلافات الإثنية، والاختلافات الفلسـفية؟ وستكون الدعوى أن هنالك عموماً العجز نفسه في العثور على حلول أو تبريرات منطقية على نحو كامل.

تيلر: نعم. فكّر في تاريخ الليبرالية. كانت هنالك محاولات قام بها نفعيّون اشتدّ عودهم لاختطاف اللغة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وكان ذلك ما حدد مَدار الأمر برمته[1]. كما أن الأشخاص غير المتديّنين بالضرورة رأوا أن «هذا استحواذ. نحن لا نفكر بهذه الطرق».

إن أردت التأكيـد علـى التفاوض، حيث نجمـع لائحة حقوقنا من

(1) إشارة إلى إعادة الصياغة العلمانية التي بدأها جون ستيوارت ميل في بدايات القرن التاسع عشر لمبادئ الفلسفية النفعية ونقلتها من لغة الكنيسة الانجليكانية التي مثلها وليم بيلي William Paley إلى لغة العلوم البحتة. (المترجم)

مختلف الناس، فإنها لا يمكن أن تكون بلغة بنثام، ولا يمكن أن تكون بلغة كانطية ببساطة، و لا يمكن أن تكون بلغة مسيحية.

ما يسميه يورغن «علمانياً» أسميه أنا «محايداً». هكذا أرى الأمر. أراه أمراً لا غنى عنه على الإطلاق.

كالهون: ولكن لا يبدو أن هذا هو جوهر الخلاف. يبدو لي أن الخلاف الأقوى هو قولك فعلياً إن من المستحيل الاستخلاص أو القيام بعملية تجريد إن كانت الخلافات بين الالتزامات العميقة، والرؤى الشاملة للعالم، والخ، متأسسة دينياً أو بطريقة أخرى. لذلك فإن القضية المنطقية الأساسية أنك لا تستطيع أن تستخلص ما يكفي لمواصلة الخطاب وحسم الأمور منطقياً من أي من هذه الأنواع من الالتزامات التكوينية العميقة. لذلك فالدين ليس حالة خاصة.

أعتقد، للتأكيد، أن يورغن يقول إن هنالك ملامح محددة بعينها في الخطاب الديني يرى أنها مستبعدة من الحسم المنطقي، من التشارك بها في الميدان المنطقي. لذلك، بينما يمكن أن تقوم بعض الصعوبات في جمع الكانطيين والهيدجريين إلى طاولة الحوار، أو قد توجد صعوبات في جمع الشعوب من مختلف القوميات على طاولة الحوار، هنالك من حيث المبدأ إمكانية التوصل إلى حسم منطقي لمختلف المشاكل التي تنشأ حينذاك، لكن الأمرَ متعذرٌ بالنسبة للمشاكل الدينية تحديداً.

أهذا صحيح يورغن أم أني ذهبت بعيداً؟

يورغن: أؤكد في المقام الأول أن هنالك اختلافات في النوع بين العقول الدينية والعلمانية. وأؤكد ثانياً أن الدين يمثّل، في ضوء التحول التاريخي إلى الدساتير الليبرالية، حالة مختلفة بسبب الدمج

السابق للدين بالسياسة الذي كان واجب الحدوث في ضوء انحلال تحدّي التعددية الدينية. هذا هو الجزء التافه من الأمر.

إن جئنا إلى الخطاب الصانع للدستور أو إلى الخلافات بصدد تأويل بنود خاصة داخل نطاق دستور مُكرّس، لا أعتقد أن هنالك عقبات يتعذر اجتيازها. يمكن للأعضاء المتديّنين في جماعة ليبرالية أن يعرفوا مقدماً أن جدالات معينة لا يرى لها قيمة من يحمل إيماناً مختلفاً أو غير المؤمن من المواطنين ممن يحاولون التوصل إلى اتفاق معهم. لذلك لابد أن تحذف من البرنامج. هكذا أرى تطوير أسئلة العدالة وتمييزها عن الأسئلة الوجودية، والأخلاقية، والدينية.

كالهون: على هذا المستوى لن يكون الخلاف بينكما قوياً؟

تيلر: لا، لا.

كالهون: الخلاف على مستوى آخر.

تيلر: أريد أن أخبرك بشيء واحد آخر فقط. عندما نقول «دين» يجب أن لا نفكر فقط بالمسيحية. هنالك البوذيون، وهنالك الهندوس. الكثير من الأشياء التي قلتها لا تنطبق على الحالات الأخرى على الإطلاق. ولابد أن يدفعنا ذلك إلى التوقف قبل أن نطرح ملاحظات عامة عن...

كالهون: هذا صحيح. هذا الأمر يناقش من داخل التجربة الغربية. هنالك حاجة إلى مجموعة من النقاشات داخل مسارات تاريخية أخرى.

تيلر: وهي كلّها موجودة هنا الآن.

كالهون: هي كذلك حقاً. إنها نحن.

5

هل اليهودية هي نفسها الصهيونية؟

جوديث بتلر

لست أستاذة في الدين، ولا أنا أستاذة في الحياة العامة، لكن تفكيري يتقاطع فعلاً مع المشكلة المطروحة هنا اليوم حتى أنني بقيت أحاول في السنوات الأخيرة النظر في العلاقة المعقدة بين الديانة اليهودية Judaism، و الهوية اليهودية Jewishness، والصهيونية، وهو أمر انشغل به الكثيرون كما أعلم. وقد ظل اهتمامي يتركز على إيجاد الصبر ونفاذ البصيرة وتعزيزهما للتفكير ببعض القضايا التي يبدو أنها تعاني من الاضطراب داخل الخطاب العام. لست واثقة إن كنت قد نجحت لكنني أعلم جيداً أن هذا مجهود شديد الصعوبة وجهيد.

أود في البدء القول إن علينا أن نكون في غاية الحذر عندما نشير إلى «الدين» في الحياة العامة، ما دام ثمة احتمال تعذر الكلام على

«الديـن» بوصفه مقولـة category بهذا المعنـى في نهايـة المطاف.

والواقـع إن العلاقـة مـع العام سـتختلف اعتمـاداً علـى أي دين نضع نصب أعيننا. هنالك مجموعة متنوعة من المواقع الدينية بصدد الحياة العامة وطـرق متنوعة في فهم الحياة العامة بمصطلحات دينية. عندما نبدأ كما نحن نفعل الآن بالسؤال عن «الدين» في «الحياة العامة» فإننا نجـازف ببسـاطة بملء مقولة «الديـن» بمجموعة متنوعـة من الأديان المحـددة، بينمـا مجـال «الحيـاة العامة» يبقى علـى نحو ما مسـتقراً، مغلقـاً، وخارج الدين. إذا كان دخول الدين إلى الحياة العامة مشـكلة فذلك يعني أننا نفترض مسبقاً إطاراً ظل فيه الدين خارج الحياة العامة، ونحـن نسـأل عن الطريقة التـي يدخل بها إليهـا أو إن كان مقدّراً له أن يدخـل إليها بطريقة مبرّرة ومضمونـة. ولكن، إن كان هذا هو افتراض الجدال، فيبدو أن علينا أن نسـأل أولاً كيـف أصبح الدين خاصاً وهل نجحت المحاولة لجعل الدين خاصاً على الإطلاق؟ إن كان السـؤال الضمني لبحثنا يفترض مسـبقاً أن الدين ينتمـي إلى المجال الخاص، فإن علينا أولاً أن نسأل أي دين دُفع به إلى المجال الخاص، وأي دين، إن كان ثمة شـيء كهذا، يتم تداوله من دون سـؤال في المجال العام. ربما سـيكون لدينا عندهـا بحثٌ آخر نتابعه، وهو تحديـداً بحثٌ يميّز بين الأديان الشـرعية وغير الشـرعية من خلال تنظيم التمييز بين العام والخاص. إن كان المجال العام إنجازاً بروتسـتانتياً، كما جادل العديد مـن الأكاديميين، إذن فـإن الحيـاة العامة تفترض مسـبقاً تقليـداً دينياً مهيمناً وتعيد تأكيده بوصفه يمثل العلماني. وإن وُجدت أسباب عديدة للشـك في تحرّر العلمانية من أسسـها الدينية كما تدّعـي فإن بإمكاننا

السؤال إن كانت هذه الاستبصارات في العلمانية تنطبق إلى حد ما على ادعاءاتنا الخاصة بالحياة العامة عموماً كذلك. بكلمات أخرى، بعض الأديان لا توجد «داخل» المجال العام فحسب، لكنها تساعد على تأسيس مجموعة من المعايير التي ترسم الحدود الفاصلة بين العام والخاص. يحدث هذا عندما يُدفع ببعض الأديان إلى «الخارج» إما بوصفها تمثل «الخاص» وإما بوصفها تهديداً للعام بوصفه كذلك بينما تعمل أديان أخرى على دعم المجال العام نفسه وتحديد تخومه. إن تعذّر علينا التمييز بين العام والخاص بدون التوصية البروتستانتية بخصخصة الدين، فإن الدين، أو التقليد الديني المهمين أياً كان، يتحمل مسؤولية الإطار الذي نعمل ضمنه. يمكن لذلك بالفعل أن يشكل نقطة انطلاق مختلفة بالنسبة لبحث نقدي يتناول الدين في المجال العام، مادام كلٌّ من العام والخاص يشكلان علاقة تخيير دالة على المساواة يمكن أن تكون، بمعنى مهم ما، «داخل» الدين منذ البداية.

لا أرمي اليوم إلى تعداد الأسئلة عن العلمانية، بالرغم من قناعتي أنها قد حُللت باقتدار تام من قبل طلال أسد Talal Asad، وصبا محمود Saba Mahmood، ومايكل ورنر Michael Warner، وجانيت جاكوبسون Janet Jakobsen، وكذلك تشارلس تيلر في عمله الأخير. ما أريد أن أقترحه أن العلمنة قد تكون طريق هرب أمام الدين من أجل البقاء، وأن علينا أن نسأل دائماً أي شكل أو طريقة في العولمة نعني. النقطة الأولى التي أقدمها أن أي تعميمات نقوم بها عن «الدين» في «المجال العام» ستكون موضع شك منذ البداية

إن لـم نحـدد أي الأديان نفترض مسـبقاً في الجهاز المفهومي نفسـه، وإن كان ذلـك الجهـاز المفهومـي، بمـا فيه فكـرة العـام، لا يُفهم في ضـوء الجينيالوجيـا الخاصـة بـه. يختلـف المعنـى عند الإشـارة إلى يهودي علماني منه عند الإشارة إلى كاثوليكي علماني. بينما قد يكون كلاهمـا ابتعد عن الإيمان الديني، فثمة احتمال وجود أشـكال أخرى مـن الانتمـاء التـي لا تفترض الإيمان أو تسـتلزمه؛ يمكـن للعلمنة أن تكون إحدى الطرق التي تستمر بها الحيـاة اليهودية بوصفها يهودية. كما أننا نرتكب خطأً إن جعلنا الدين مساوياً للإيمان، ثم ربطنا الإيمان بدعاوى ظنية من نوع معين عن الرب؛ ذلك افتراضٌ لاهوتيٌ لا يكون فاعلاً على الدوام في وصف الممارسـة الدينية. إن مثل هذه المحاولة لتمييـز الحالة الإدراكية للإيمان الديني وغيـر الديني تغفل عن حقيقة أن الديـن فـي الغالب الأعـم يعمل بوصفـه حاضنة لتشـكيل الذات، وإطاراً مضمراً للتقويمات، ونمط انتماء وممارسة اجتماعية مجسدة. بالطبع، يسـكن المبـدأ القانوني القاضي بفصل الديـن عن الدولة كل خطاباتنا هنا، لكن هنالك العديد من الأسباب التي تدعو إلى الاعتقاد أن المفهـوم القانونـي لا يسـتطيع أن يكون كافياً كإطار لفهم الأسـئلة الأوسـع عن الدين في الحياة العامة. ويصح ذلك على الجدالات عن الرموز والإيقونات الدينية التي أنتجت حتى الآن خلافاً واسـعاً بصدد حقـوق التعديل الأول، من جهـة، وحماية الأقليات الدينية من التمييز والاضطهاد من جهة أخرى. [1]

(1) انظر طلال أسد، ويندي براون، جوديث بتلر، صبا محمود، «هل النقد علماني؟» Is Critique Secular? (بيركلي: جامعة كاليفورنيا، 2009).

أود أن أدخل هذا السجال بمشكلة أخرى، هي تحديداً التوتر الذي يظهر بين الدين والحياة العامة عندما يُنظر إلى النقد العام لعنف دولة إسرائيل بوصفه معادياً للسامية أو معادياً لليهودية. وللتذكير أود أن أوضح هنا أن بعض هذه الانتقادات تستخدم بالفعل تعابير معادية للسامية وجدالات تثير مشاعر معادية للسامية، بالرغم من أن العديد من مثل هذه الانتقادات لا تفعل ذلك؛ خصوصاً، ولكن ليس حصرا، تلك التي تصدر من داخل الأطر اليهودية الخاصة بالعدالة الاجتماعية. لا أهدف هنا إلى التمييز بين هذين النوعين من النقد، بالرغم من اعتقادي أن لابد من التمييز بينهما، لكني أهدف إلى النظر في إمكانية أن يكون النقد العام لعنف الدولة، وأعلم أن هذا المصطلح يحتاج إلى تفسير، شأناً يهودياً بمعنى ما. آمل أن تغفروا لي النبرة المستخفة التي بدأت بها لكنكم سترون الحيرة التي أحاول مقاربتها إن لاحظتم أن المرء إذا ما انتقد عنف دولة إسرائيل بصراحة وعلى منبر عام فإنه سيُعد معادياً للسامية أو معاديا لليهودية، ومع ذلك فإن نقد مثل هذا العنف صراحة وعلى نحو عام يُعدّ على نحو ما مطلباً أخلاقياً إلزامياً من داخل الأطر اليهودية، الدينية منها وغير الدينية. بالطبع سترون بالفعل مجموعة أخرى من الأسئلة المحيّرة التي تطرحها هذه الصياغة. وكما أوضحت حنا أرندت في كتاباتها الأولى فإن الهوية اليهودية ليست هي الدين اليهودي دائماً.[1] وكما

(1) حنا أرندت، «أسس التوتاليتارية» The Origins of Totalitarianism (نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفتش، 1951) ص. 66. «راشيل فارنهاجن: حياة إمرأة يهودية» Rachel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman (نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفتش، 1974) ص ص. 216–228.

أوضحت في كتاباتها السياسية التي تمثل تطور موقفها من دولة إسرائيل فلا الدين اليهودي ولا الهوية اليهودية تقودان بالضرورة إلى اعتناق الصهيونية.

لا أنوي تكرار الإدعاء القائل إن اليهود يختلفون فيما بينهم بصدد قيمة الصهيونية، وبصدد عدم عدالة الاحتلال، أو التدمير العسكري الذي يسم الدولة الإسرائيلية. هذه أمور معقدة وهنالك خلافات واسعة بصددها جميعاً. ما أرمي إليه ليس القول إن اليهود ملزمون بنقد إسرائيل، بالرغم من اعتقادي أنهم كذلك في الحقيقة، ونحن أيضاً، في ضوء ما يقال من أن إسرائيل تتصرف باسم الشعب اليهودي، وتقدّم نفسها بوصفها الممثل الشرعي للشعب اليهودي؛ لدينا سؤال عما يُقترف باسم الشعب اليهودي وبالتالي سبب إضافي لإحياء ذلك التقليد والأخلاق العامة لصالح سياسة أخرى. تواجه محاولة تأسيس حضور لليهود التقدميين خطر البقاء داخل مسلّمات تتعلق بالهوية اللاسياسية؛ أحدها يُعارض أي تعبير معاد لليهودية ومعاد للسامية وآخر يحيي الهوية اليهودية من أجل مشروع يسعى إلى تفكيك عنف الدولة الإسرائيلية. لكن هذا الشكل الخاص للحل يتعرض للتحدي إن أخذنا بنظر الاعتبار أن الهوية اليهودية هي نفسها، داخل العديد من الأطر الأخلاقية، مشروع مضاد للهوية اللاسياسية طالما إننا يمكن أن نصل إلى حد القول إن كون المرء يهوديا ينطوي على قبول علاقة أخلاقية مع غير اليهودي. والواقع، إن كان التقليد اليهودي المناسب للقيام بنقد عام لعنف دولة إسرائيل يعتمد التعايش بوصفه معيار المشاركة الاجتماعية فإن ما يترتب على

ذلك هو الحاجة لا لتأسيس حضور يهودي عام بديل فحسب (متميز عن «اللجنة الأمريكية الإسرائيلية للشؤون العامة» أيباك AIPAC على سبيل المثال) أو حركة يهودية بديلة (مثل «الصوت اليهودي من أجل السلم» Jewish Voice for Peace مثلاً)[1]، ولكن تأكيد إزاحة الهوية التي هي هوية يهودية، مهما بدا ذلك متناقضاً. عندها فقط يمكن لنا أن نتوصل إلى فهم نمط العلائقية الأخلاقية التي تشكل بعض أشكال الفهم التاريخية والدينية لما يعنيه أن «تكون» يهودياً. والمسألة لا تتعلق في نهاية المطاف بتحديد أنطلوجيا اليهودي مقابل مجموعة ثقافية أو دينية أخرى؛ لدينا كل العذر في الشك بأية محاولة تمضي في هذا الاتجاه. المسألة تتعلق بالأحرى بفهم العلاقة بغير اليهودي نفسها بوصفها طريقة تصور الدين في الحياة العامة داخل الديانة اليهودية. وعلى أساس مفهوم التعايش هذا يمكن ويجب أن يتم نقد عنف الدولة القومية غير الشرعي.

هنالك بالطبع مخاطر والتزامات في آن واحد في النقد العام. ويبقى صحيحاً أن نقد عنف الدولة الإسرائيلية، مثلاً، يمكن أن يُفهم إما على أنه نقد للدولة اليهودية على الأسس نفسها التي يمكن أن يعتمدها المرء في نقد أية دولة أخرى تقوم بالممارسات ذاتها من احتلال، وغزو، وتدمير للبنية التحتية لحياة أقلية من السكان، وإما

(1) الإيباك مجموعة ضغط يهودية تعمل على دعم مصالح إسرائيل لدى الكونغرس والسلطة التنفيذية الأمريكية. أما «الصوت اليهودي من أجل السلم» فهي منظمة يهودية أمريكية عُرفت بمعارضتها السياسات الإسرائيلية في قطاع غزة والضفة الغربية ومن أعضاء هيئتها الاستشارية جوديث بتلر نفسها و نعوم تشومسكي. (المترجم)

أن يُفهم على أساس أنه نقد للدولة اليهودية مع تأكيد على يهودية الدولة وإثارة سؤال إن كانت الدولة تُنتقد لأنها يهودية. وهذا بدوره يثير السؤال إن كان النقد يُوّجه لأن الدولة تصرّ على مجموعة دينية وإثنية واحدة مكرسة أغلبية ديموغرافية وتخلق مستويات متباينة للمواطنة بالنسبة للسكان من الأغلبية والأقلية (وحتى في الداخل هي تمنح الامتياز لليهود الأشكيناز Ashkenazi ولفهمهم السردي للأمة على حساب الأصول الثقافية لليهود السفارديين Sephardic والميزراحيين Mizrachi). والآن، إن كانت المشكلة هي هذه الأخيرة، سيبقى التعبير عنها على منبر عام صعباً بالرغم من ذلك، ما دام هنالك من يشك أن ما يقال هو في الحقيقة شيء آخر، أو أن أي شخص يشكك في المطلب الداعي إلى أغلبية ديمغرافية يهودية على نحو خاص يكون مدفوعاً بقلة الإحساس تجاه معاناة الشعب اليهودي، بما في ذلك معاناة التهديد الذي يواجهونه اليوم، أو بالعداء السافر للسامية أو بكليهما.

بالطبع هنالك فرق بين أن يكون المرء منتقداً لمبادئ السيادة اليهودية التي ميّزت الصهيونية السياسية منذ عام 1948، وبين أن يقتصر النقد على الاحتلال بوصفه غير شرعي ومدمّر (وبالتالي يموضع نفسه في تاريخ يبدأ عام 1967)، أو أن يحصر انتقاده في أعمال عسكرية معينة بمعزل عن كل من الصهيونية والاحتلال، أي أن ينتقد الهجوم الذي وقع في العام الماضي على غزة وجرائم الحرب التي ارتكبت هناك، وعلى نمو المستوطنات، أو سياسات حكومة اليمين الحالية في إسرائيل. ولكن هنالك في كل واحدة من

هـذه الحالات سـؤال يتعلق بإمكانية تسـجيل النقد العـام بوصفه أمراً يختلـف عن الهجوم على اليهـود والهوية اليهودية. واعتماداً على أين نقـف وإلـى مَن نتوجه بكلامنا، يمكن لبعض هذه المواقف أن تُسـمع بسهولة أكثر من سواها. لكننا مع ذلك نصطدم في كل حالة بحدود ما هـو متاح للأسـماع وهي الحدود التي تكوّن المجـال العام المعاصر. هنالك دائماً السـؤال: أأسـتمع إلى هذا أم لا؟ أهنالك من يسـمعني أم أن ثمـة سـوء فهم لما أقـول؟ إن المجـال العام يتكون مـرة إثر أخرى عبـر أنواع معينـة من الإقصاءات: صـورٌ لا يمكن رؤيتهـا، كلماتٌ لا يمكن سـماعها. وهذا يعني أن تنظيم الحقل المرئي والمسـموع، إلى جانـب الحواس الأخرى بالتأكيد، هو أمر حاسـم في تكوين ما يمكن أن يُصبح قضية قابلة للنقاش داخل مجال السياسة.[1]

إن قـال شـخص إنـه يقـف علـى الضـد مـن أيـة دولـة تقيّـد حـق المواطنـة الكاملـة لأيـة مجموعة دينية أو أثنية على حسـاب السـكان الأصليـين وكل المُسـاكنين الآخريـن، عندهـا يُمكـن أن يُتهـم بعـدم فهم الشـخصية الاسـتثنائية والفريدة لدولة إسـرائيل، وعلى نحو أهم الأسـباب التاريخيـة لإدعائها ذلك الاسـتثناء. في الواقـع، إن صياغة مبـادئ ليبرالية كلاسـيكية للمواطنة تمنع التمييز على أسـاس العرق، أو الدين، أو الإثنية، مثلاً، يُفهم بوصفه «مدمراً» للدولة اليهودية، وإذا بلغ الاعتراض حد هتاف «تدمير الشعب اليهودي»، خصوصاً في ظل

(1) انظر جاك رانسيير Jacques Rancière عن «توزيع المعقول» في «سياسة علم الجمال: توزيع المعقول» The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible ت: جابريل وركهيل (نيويورك: كونتنيوم، 2004).

الظـروف التي تدّعي فيها الدولة اليهودية أنها تمثل الشـعب اليهودي، عندهـا يكون هذا الرأي مؤسّسـاً ضمناً لليبرالية الكلاسـيكية بوصفها شكلاً من الإبادة الجماعية.

إن التهمـة القائلـة «إن مثـل هـذه الآراء تـؤدي إلـى تدميـر الدولة اليهوديـة» تعتمد دون شـرعية على الإدعاء أن «هـذه الآراء تؤدي إلى تدمير الشعب اليهودي» أو على نحو أكثر غموضاً «اليهود». ولكن من الواضح أن هنالك فرقاً بين أن تسـأل عـن الظروف التي يمكن لليهود أن يعيشـوا بها بسـلام وإنتاجية مـع غير اليهود، وأن تفكر في أشـكال من السلطة الحكومية التي يمكن أن تتطلب انتقالاً من الشكل الحالي للحكومـة إلـى شـكل آخر، وبيـن أمر مختلـف تماماً هـو الدعوة إلى التدمير العنيف لدولة أو العنف ضد سكانها. في الواقع إن الدعوة إلى إعـادة التفكير في السـلطة الفيدرالية أو ثنائية القومية بالنسـبة للمنطقة بوصفهـا طريقـة في تجسـيد مبـادئ التعايش قد تكون وسـيلة لتصور سبيل للخروج من العنف لا سبيلاً لتدمير أي من سكان تلك البلاد.

أعتقـد أن على المرء العودة إلى تقاليد شـتات بعينها داخل الديانة اليهوديـة، لا من أجل إنتاج تعددية قوى عامة بالنسـبة للهوية اليهودية يمكـن أن تتحـدى على نحـو مؤثر حق إسـرائيل في تمثيـل المصالح والقيـم أو السياسـة اليهودية على نحو حصري فحسـب، ولكن أيضاً لإحيـاء مُثُل تعايـش معينة. يشـكل التعايش الأسـاس الأخلاقي لنقد عام يسـتهدف تلك الأشـكال من عنـف الدولة التي تسـعى إلى إنتاج وإدامة الشخصية اليهودية للدولة من خلال حرمان الأقلية من حقوقها وتدميرهـا بالاحتلال والعدوان والقيـود القانونية. تلك هجمات على

أقلية خاضعة، لكنها هجمات على قيمة التعايش أيضاً. ولكن ما الذي أعنيه بهذا المصطلح؟ من المؤكد أنه يحتوي على شيء أقوى من الإدعاء أن علينا جميعاً أن نتفاهم أو أن روح حسن الجوار فكرة جيدة.

أود أن ألتفت الآن بإيجاز إلى التفكير بحنا أرندت، وهي يهودية بالتأكيد، ولكنها تحمل أراء سياسية جعلت الكثيرين يشكّون في صحة يهوديتها. في الواقع، إن انتقاداتها الحادة للصهيونية السياسية ولدولة إسرائيل عام 1944، و1948، و1963 أدّت إلى أن يتعرض إدعاؤها الانتماء إلى الشعب اليهودي إلى تحد شديد، و أشهر مثال عليه ذلك الذي صدر عن جيرشوم شوليم Gershom Scholem [1].

سارع شوليم إلى اعتناق مفهوم سياسي للصهيونية، بينما دافع مارتن بوبر Martin Buber خلال العقدين الأول والثاني بنشاط وعلى نحو علني عن صهيونية روحية وثقافية يمكن، بحسب رأيه المبكر، أن

(1) نشأت أرندت في تقليد معقد من الفكر الألماني- اليهودي ولا أقصد إضفاء المثالية عليها هنا، ما دام هنالك الكثير من الأسباب التي تمنع إضفاء المثالية عليها. فقد عبّرت عن بعض القناعات العنصرية بوضوح كما أنها ليست مثالاً يحتذى في ميدان سياسة التفاهم الواسعة العابرة للخلاف. لكنها تواصل جدالاً ألمانياً-يهودياً بدأ في أواخر القرن التاسع عشر عن قيمة الصهيونية ومعناها. كان هنالك على سبيل المثال جدال شهير بين هيرمان كوهين Hermann Cohen، الفيلسوف اليهودي الكانطي المحدث وجيرشوم شوليم بصدد قيمة الصهيونية، وفيه انتقد كوهين النزعة القومية الناشئة للصهيونية وقدّم بدلاً عنها رؤيا للشعب اليهودي بوصفه شعباً عالمياً أو «صلة وصل». جادل كوهين أن خير ما يخدم اليهود هو أن يصبحوا جزءاً من الأمة الألمانية؛ وهو رأي لا يمكن إلا أن يثبت أنه شديد الإيلام ومستحيل في ضوء تطور الفاشية الألمانية وعدائها العنيف للسامية. لقد شاركت أرندت كوهن تقديره للثقافة الألمانية، بالرغم من أنها رفضت تلك النزعة القومية.

تصبح «منحرفة» إن هي اتخذت شكل دولة سياسية. في الأربعينيات من القرن العشرين جادل كل من أرندت، وبوبر، و نودا ماغنيز Nudah Magnes دفاعاً عن دولة ذات قوميتين مقترحين فيدرالية يمكن لليهود والعرب فيها أن يحافظوا على استقلالهم الذاتي الثقافي الخاص؛ بالطبع هنالك نماذج أخرى من ثنائية القومية لا تفترض الكمال الثقافي الأحادي لـ «شعبين» كما فعل بوبر، وآمل أن أشير إلى ذلك في نهاية ملاحظاتي. ومن الجدير بالذكر أيضاً أن فرانز روزنزوج Franz Rozenzweig قد قدّم جدالاً تفصيلياً صادراً من الشتات ضد الصهيونية في كتابه «نجمة الخلاص»، وفيه جادل أن الديانة اليهودية مرتبطة بالانتظار والتيه أساساً لا بإدعاء الأرض.

إن هذه النسخة الشتاتية من اليهودية هي ما أشار إليه إدوارد سعيد أيضا في كتابه «فرويد واللا أوربي» -Freud and the Non European، وفيه لاحظ أن كلاً من الفلسطينيين واليهود يمتلكان تاريخاً متداخلاً من الإزاحة، والمنفى، والعيش في الشتات كلاجئين، بين أولئك الذين لا يشبهونهم. وهو نمط من الحياة تكون فيه الآخرية وسيلة تشكيل لِمَن هو المرء. و يقترح سعيد، على أساس هذه المعاني المتداخلة من الإزاحة والتعايش المتنوع، الشتات بوصفه أصلاً تاريخياً ومبدأ هادياً لإعادة التفكير في ماهية الدولة العادلة بالنسبة لهذه البقاع. بالطبع هنالك تمييزات لابد من القيام بها بين الشُتات والمنفى، خصوصا وأن الصهاينة قد قدّموا في الغالب الأعم تقاليد الشتات بوصفها تقاليد منفى من أجل الدفاع عن «عودة» محتومة. ونرى ذلك بأوضح شكل في الجدالات بشأن مكانة «الشتات

اليهـودي» galut، السـكان اليهـود الذيـن يعيشـون خارج إسـرائيل، والذين يقدمهم بعض الصهاينة على أنهم ممثلون غير شرعيين للديانة اليهودية. من الواضح أن سـعيد يعني شيئاً مختلفاً بإشارته إلى كل من اليهود والفلسـطينيين كمنفيين. تجترح صياغته السـؤال: كيف يمكن للقاء التواريخ أن يكوّن معنى واحداً للتعايش؟

لم يوضح سعيد الطريقة التي يمكن لتقاليد المنفى هذه أن تتداخل بهـا علـى وجـه الدقـة، لكنـه كان حريصـاً على عـدم رسـم تماثلات صارمـة. هـل يوحـي هذا بـأن تاريخاً ما يمكـن أن يُشّـكل أو يعترض تاريخاً آخر بطرق تسـتدعي شيئاً عدا المقارنة، التوازي، التماثل؟ هل كان بوبر وأرندت يفكران بمشكلة مماثلة عندما عبّرا، وقد أدركا عظم أعداد اللاجئين بعد الحرب العالمية الثانية، عن قلقهما بصدد تأسيس دولـة يهوديـة عام 1948 تسـتند على سـلب حقوق العـرب بوصفهم أقلية قومية وطردهم؛ وهو ما أدى فيما بعد إلى طرد أكثر من سـبعمائة ألـف فلسـطيني من منازلهم الشـرعية. لقد رفضت أرنـدت أي تماثل تاريخـي صارم بين إزاحـة اليهود مـن أوربا وإزاحة الفلسـطينيين من إسرائيل المؤسسـة حديثاً؛ و قدمت مسحاً لعدد من الحالات المميزة تاريخيـاً للحرمـان من الدولـة لتطوير النقـد العام للدولـة القومية في كتابهـا «أسـس التوتاليتاريـة» The Origins of Totalitarianism عام 1951. وفيـه حاولت أن تظهر كيف أن الدولة القومية تنتج، لأسـباب بنيويـة، أعـداداً كبيرة من اللاجئيـن ويجب أن تنتجهم مـن أجل إدامة تجانـس الأمة التي تريـد تمثيلها؛ بكلمات أخرى من أجل دعم النزعة القوميـة للدولـة القوميـة. وقـد قادها هـذا إلـى معارضة أي تشـكيل

للدولة يسعى إلى اختزال تنوّع سكانها أو إلى رفضه، بما في ذلك تأسيس إسرائيل على مبادئ السيادة اليهودية، وهو أحد الأسباب التي دعتها بوضوح إلى تأمل وعد الفيدرالية بتقديم ما بعد السيادة وما بعد القومية. وكانت ترى أن أية دولة تخفق في الحصول على الدعم الشعبي من كل سكانها وتُعرِّف المواطنة على أساس الانتماء الديني أو القومي ستكون مجبرة على إنتاج مجموعة دائمة من اللاجئين؛ وقد امتد هذا النقد إلى إسرائيل التي وجدت أرندت أنها ستجد نفسها في أتون صراع لا نهاية له (وبالتالي تزيد المخاطر على نفسها) وستبقى على الدوام تفتقد الشرعية بوصفها ديمقراطية تستند إلى إرادة شعبية، خصوصاً في ضوء اعتمادها المتواصل على «القوى العظمى» للحفاظ على قوتها السياسية في المنطقة. إن انتقال أرندت من تحليل سلسلة من حالات الافتقار إلى دولة، إلى النظر في قضية فلسطين بوصفها حالة افتقار إلى الدولة، أمر عميق الدلالة. ويتشكل فكرها هنا بمركزية حالة اللاجئين الأوربيين في ظل الفاشية الألمانية وبعد انهيارها على حد سواء. لكن هذا لا يعني القول إن الصهيونية هي النازية. لم تكن أرندت لتقبل مثل هذه المساواة، كما أن علينا نحن أيضاً أن لا نفعل ذلك. المسألة أن هنالك مبادئ عدالة اجتماعية يمكن أن تُستَمد من القتل الجماعي النازي الذي يمكن ويجب أن يشكل كفاحاتنا المعاصرة، بالرغم من اختلاف السياقات، و اختلاف أشكال القوة الاستعبادية المتميزة على نحو واضح.

ما أرمي إليه اقتراح أن التعايش يمكن أن يُفهم بوصفه شكلاً من أشكال التقاء المنافي، ولكننا نخطئ إن نحن تخيلنا أن هذا الالتقاء

يجب أن يتخذ شكل التماثل الصارم. إذا كان إدوارد سعيد قد ادعى أن حالة النفي التي يعانيها كل من الفلسطينيين واليهود تصلح لالتقاء من دون تشابه، فإن ارندت قد قدّمت الحالة بشكل مغاير عندما كتبت أن حالات الافتقار إلى دولة في ظل النظام النازي تستلزم نقداً أشد للطريقة التي تُنتج بها الدولة القومية على الدوام مشكلة اللاجئين بأعداد كبيرة. لم تقل إن الحالة التاريخية في ألمانيا النازية كانت هي نفسها الحالة في إسرائيل. لم تقل ذلك على الإطلاق. لكن الحالة الأولى كانت جزءاً، لا مجملاً، مما قادها إلى تطوير تفسير تاريخي للافتقار إلى دولة في القرن العشرين وإلى اشتقاق مبادئ عامة تناوئ الحالة التي تنتج أشخاصاً دون دولة وأشخاصاً دون حقوق. وقد استحضرت، بشكل من الأشكال، تكرار الافتقار إلى دولة بوصفه الحالة التي لابد أن ينطلق منها نقد الدولة القومية باسم التنوع السكاني، والتعددية السياسية، ومفهوم معين للتعايش. من الواضح أن التاريخ اليهودي يؤثر على التاريخ الفلسطيني عبر فرض واستغلال مشروع الكولونيالية الاستيطانية. ولكن هل هنالك نمط آخر يمكن لهذه التواريخ أن تؤثر في إطاره في بعضها البعض، نمطٌ يلقي نوعا آخر من الضوء على الحالة؟

بالرغم من اعتقادي أن هنالك مصادر دينية لفكر أرندت السياسي، فأنا أفهم أني أمثل أقليةً في هذا المجال. لا شك أن عملها المبكر عن أوغسطين، على سبيل المثال، قد ركّز على محبة الجار.[1] وسعت في

(1) حنا أرندت، «الحب والقديس أوغسطين» Love and Saint Augustine، تحرير: جوانا فيكتشياريلي سكوت و جوديث تشيلوس ستارك (شيكاغو: جامعة شيكاغو، 2007).

كتاباتها المبكرة عن الصهيونية إلى الاستعانة بالصياغة الشهيرة لهيليل Hillel، «إن لم أكن من أجل نفسي، من يمكن أن يكون من أجلي؟ إن لم أكن من أجل الآخرين، ما أنا؟ وإن لم يكن الآن، فمتى؟» في عام 1948 كتبت مقالاً بعنوان «إعادة نظر في التاريخ اليهودي» وفيه قوّمت أهمية كتاب شوليم «الاتجاهات الرئيسة في التصوف اليهودي» الذي كان قد نُشر قبل عامين. وفيه تنظر في أهمية الميراث التبشيري messianic في تأسيس فكرة الله بوصفه «غير مشخص» impersonal و «لا نهائياً»، وبوصفه لا يرتبط بقصص الخلق بقدر ارتباطه بتفسيرات الصدور emanation. وتؤكد أرندت في تعليقها على «الطبيعة الباطنية esoteric» لمثل هذه الأفكار الصوفية أن الميراث الأهم للصوفية هو فكرة أن البشر يشاركون في القوى التي تشكل «دراما العالم»، وهي بذلك ترسم مجالاً من الفعل للبشر الذين رأوا أنفسهم ملزمين بغاية أوسع. وبينما أثبتت الآمال التبشيرية أنها أقل مصداقية والتفسيرات القانونية أقل أثراً فإن تحول التقليد الصوفي هذا شكل من أشكال الفعل زادت أهميته. لكن فكرة الفعل هذه اعتمدت على الوجود المنفوي للشعب اليهودي، وهي نقطة طرحها بوضوح اسحاق لوريا Isaac Luria الذي تستشهد به ارندت: «كان [الشتات] في الماضي يعد إما عقوبة على خطايا إسرائيل وإما اختباراً لإيمان إسرائيل. وهو الآن ما زال يمثل كل ذلك، لكنه من حيث الفحوى رسالة؛ غايتها رفع الشرارات الساقطة من أماكنها المتنوعة».[1] إن رفع

(1) ورد في «الكتابات اليهودية: حنا أرندت» تحرير: جيروم كوهين و رون هـ. فيلدمان (نيويورك: شوكين، 1997)، ص. 309.

الشـرارات السـاقطة لا يعني جمعها مرة أخرى أو إعادتها إلى أصلها. مـا يهم أرندت ليس تعـذّر إلغاء «الصدور» أو الانتثار فحسـب ولكن إعادة تقويم المنفى الذي ينطوي عليه. هل هنالك إذن طريقة يُفهم بها قبول التنوع نفسـه على أنه موقف شـتاتي معيـن، موقف تقدّم صياغته كمفهـوم جزئيـاً فكرة السـكان المتناثرين؟ إن ميـراث القبالة الخاص بالضوء المنتثر، السيفيروت sephirot[1]، عبّر عن هذه الفكرة الخاصة بانتثار إلهي يَفترض مسبقاً إقامة اليهود بين غير اليهود.

بالرغـم مـن أن أرنـدت استخفت بصراحة بالأشـكال السياسـية التبشـيرية messianism فإن ميـراث المنفى الذي كتبـت انطلاقاً منه وعنـه كان يرتبط أيضاً بنسـخة معينة من المسـيحية، تلـك التي أثارت اهتمامها على سـبيل المثال في قراءة بنجامين Benjamin لكافكا. في مقابل النسـخة المسـيحية للتاريخ التي تبناها شوليم في ما بعد، والتي وفّرت سـرداً تاريخياً خلاصياً لتأسيس دولة إسرائيل، كان واضحاً أن أرنـدت أقرب إلـى رأي بنجامين المضـاد للنزعة التبشـيرية. في ذلك الـرأي كانت معانـاة المقهورين هي مـا ومض في لحظـات الطوارئ وهـي مـا اعتـرض كلاً مـن الزمنيـن المتجانـس والغائي. وهنـا أتفق مـع جدال جابريـل بيتربيـرغ Gabriel Piterberg أنه مقابل شـوليم، الذي فهم التبشـير أخيـراً بوصفه ينطوي على عـودة اليهود إلى أرض إسـرائيل، وقد فهمها شـوليم على أنها عودة من المنفـى إلى التاريخ، فإن "أطروحات" بنجامين "عن مفهوم التاريخ" كوّنت " نازعا أخلاقياً

(1) السيفيروت في القبالة هي الخواص العشر التي يكشف بها اللامتناهي عن نفسه. (المترجم)

وسياسياً لتخليص مُضطهَدي البشرية»[1]. وكمحاولة لقلب التقليل من شأن «المنفى» (والشتات اليهودي galut) داخل الكتابة التاريخية الصهيونية، فإن العديد من الأساتذة ومنهم أمنون رازكراكوتزن Amnon Raz-Krakotzin [2] ركّزوا قراءتهم لبنجامين على الاعتراف بالمضطهدين وتذكرهم. لا يمكن لشعب واحد أن يدّعي احتكار الحرمان من الملكية. يوّفر الإطار المنفوي لفهم التبشيري طريقةً لفهم حالة تاريخية خاصة بالحرمان من الملكية في ضوء حالة أخرى. ولا تستطيع أشكال الكتابة التاريخية القومية التي تفترض مسبقاً تاريخاً داخلياً خاصاً باليهود أن تفهم الحالة المنفوية لليهود ولا نتائج النفي على الفلسطينيين في ظل الصهيونية المعاصرة.[3] لابد من التفكير في الخلاص نفسه بوصفه المنفوي، دون عودة، اعتراض على التاريخ الغائي وانفتاح على مجموعة الأزمنة المتلاقية والمعترضة. إنها نزعة تبشيرية، ربما كانت معلمنة، تؤكد انتشار الضوء، وحالة النفي بوصفها الشكل اللاغائي الذي يتخذه الخلاص الآن. إنه إذن خلاصٌ من التاريخ الغائي. ولكن لنا أن نسأل الآن بالتأكيد هل يدفعنا تذكر

(1) غابريل بيتربيرغ، «عوائد الصهيونية» The Returns of Zionism (لندن: فيرسو، 2008)

(2) أمنون راز- كراكوتزن، «الذاكرة اليهودية بين المنفى والتاريخ» في Jewish Quarterly Review 97 (خريف 2007): 530 - 543؛ «المنفى داخل السيادة: نحو نقد لنفي المنفى في الثقافة الإسرائيلية» القسم الأول، في Theory and Criticism [He-brew 5 (1994): 113 - 132؛ Exil et souveraineté، (Paris: La Fabrique، 2007).

(3) بالطبع، كما أشارت أرندت نفسها، فإن الحاجة إلى تأسيس تاريخ «داخلي» للشعب اليهودي هي أحد طرق التصدي للموقف الذي أتخذه سارتر وآخرون، والقائل إن الحياة التاريخية لليهود تتقرر أساساً وحصراً بوساطة العداء للسامية.

منفى ما إلى تقدير حرمان آخر من الملكيـة أو الانفتاح عليه؟ ما هذه النقلة؟ هل يمكن لها أن تكون شيئا آخر عدا التماثل التاريخي؟ كيف يمكن لها أن تقودنا إلى فكرة أخرى عن التعايش؟

يكتب راز ـ كراكوتزن أن ميراث «أطروحات» بنجامين لا يحشد ذاكرة اضطهاد اليهود من أجل إضفاء الشرعية على الدعاوى الخاصة بالحاضر، ولكنه يفيد كخميرة لبناء تاريخ للاضطهاد أكثر شمولاً؛ إن هذا التعميم والتحويل لتاريخ الاضطهاد هو ما يؤدي إلى سياسة تعمم التزاماً بتخفيف الاضطهاد أيضاً.

بالرغم من أن أرندت رفضت بوضوح كل النسخ التبشيرية للتاريخ، فمن الجلي أن مقاومتها لسرد التقدم الذي تطرحه الصهيونية السياسية قد تشكّل جزئياً داخل شروط قدّمها بنجامين. تشير أرندت في المقدمة التي كتبتها لكتاب بنجامين «إضاءات» إلى أن بنجامين قد التفت في بداية العشرينات من القرن العشرين إلى الدراما الباروكية التراجيدية، وهي خطوة بدت موازية، إن لم تكن مستمدة، من التفات شوليم إلى القبالة. تقترح أرندت أن بنجامين، يؤكد في كل عمله هذا أن لا «عودة» سواء إلى التقاليد الألمانية، أو الأوربية، أو اليهودية في حالتها السابقة. ومع ذلك فإن شيئاً ما من الديانة اليهودية، تحديداً ميراثها المنفوي، يفصح عن استحالة العودة هذه. بدلاً من ذلك، هنالك ومضة من زمن آخر تبرق في زمننا. وتكتب أرندت أن هنالك في عمل بنجامين في هذه الفترة «اعترافاً ضمنياً بأن الماضي لم يتكلّم على نحو مباشر إلاّ عبر أشياء تم تناقلها حتى وصلتنا، وهي أشياء بدا قُربها من الحاضر لذلك نابعاً من طبيعتها الغريبة [الخارجية؟

الباطنيـة؟] تحديـداً التي اسـتبعدت كل دعاوى الاحتكام إلى سـلطة ملزمـة». وقـد فَهمت أرنـدت الخلاصـة التي توّصـل إليهـا بنجامين بوصفهـا «مسـتلهمة نظرياً»، وهـي الخلاصة التي تـرى أن الحقيقة لا يمكن أن تُسـتعاد على نحو مباشر، ولا يمكن بالتالي أن تكون «إماطة لثام يدمّر السر، بل هي الكشف الذي ينصفه».[1]

لا يسـعى الكشف الذي يُنصف السر إلى اسـتعادة معنى أصلي أو العـودة إلـى ماض مُفتقد، ولكنه يسـعى إلى التقاط شـذرات الماضي التـي تحقق الاختراق والوصول إلى الحاضر حيث تصبح متاحة على نحو مؤقت، والاشتغال عليها. ويبدو أن هذا الرأي يجد صداه في تلك الملاحظـة في «الأطروحات عن مفهوم التاريـخ» القائلة إن «الصورة الحقيقية للماضي تبرق خاطفة. لا يمكن الإمساك بالماضي إلاّ كصورة تبـرق فـي اللحظة التـي يمكن فيها إدراكهـا ولا تُرى مـرة أخرى». أو بالأحرى: «إن الإفصاح عن الماضي تاريخياً لا يعني إدراكه «بالطريقة التـي كان عليها واقعياً» ولكنه يعني الإمسـاك بالذكرى بينما هي تبرق في لحظة خطر... إن المنقذ لا يأتي فقط بوصفه مصلحاً، ولكنه القوة التي تهزم المسـيح الدجال». ليس المنقذ شـخصاً ولا حدثاً تاريخياً؛ ولا يمكـن أن يُفهـم بوصفه تشـبيهاً anthropomorphism و لا غائية teleology، إنـه بالأحرى ذاكـرة معاناة من زمن آخر تعترض سياسـة هذا الزمـن وتعيد توجيهها. إنها ذاكرة تتخذ شـكلاً آنياً بوصفها ضرباً من الضوء، مستعيدة سيفيروت القبالة، تلك الإضاءات المتناثرة وشبه

---

(1) ولتر بنجامين Walter Benjamin، «إضاءات» Illuminations (نيويورك: شوكين، 1968)، ص ص. 40 – 41.

الملائكية التي تقاطع استمرارية الحاضر المشبوهة وفقدانه الذاكرة. يوضح بنجامين في الأطروحة السابعة عشرة أن هذه الومضة تتيح توقفاً داخل التطور التاريخي، «انقطاع الحوادث» يمكن أن ينتج عنه «فرصة ثورية في الكفاح من أجل الماضي المضطهد». وهكذا فإن الفلق الذي يحدث في سطح ذاكرة الزمن المفقودة، ينفتح على ذاكرة المعاناة ويحوّلها، متجهاً بها إلى مستقبل عادل، ليس بوصفه انتقاماً بل تصوّراً لزمن يمكن فيه للتاريخ الذي يغطي على تاريخ الاضطهاد أن يتوقف.[1]

من أجل العودة إلى مشكلة أفضل الطرق في التفكير بالتعايش، دعوني أذكركم بالاتهام الأخير الشهير الذي وجهته أرندت لأيخمان في كتابها المثير للجدل «آيخمان في القدس» Eichmann in Jerusalem المنشور عام 1962.[2] بحسب أرندت فكر آيخمان وأسياده أن بإمكانهم اختيار مع من يتعايشون على الأرض وأخفقوا في إدراك أن التنوع في سكان الأرض شرطٌ في الحياة الاجتماعية والسياسية نفسها لا سبيل إلى نقضه.

يدل هذا الاتهام على قناعة راسخة أن لا يحق لأحد منا أن يكون في موقع القيام بخيار كهذا، فهؤلاء الذي نتعايش معهم على الأرض يمثلون معطى بالنسبة لنا، سابقاً على الاختيار، وبالتالي على أي عقود

(1) يثير هذا الأمر سؤالاً معقداً عن العلاقة بين «توقف الحدث» الذي يميز الإضراب العام ونهاية الشكل المتجانس للتاريخ. في أية نقطة يصبح التوقف الأول شرطا للثاني، أم أنهما متصلان مع بعضهما بعض في نقطة معينة؟

(2) حنا أرندت، «آيخمان في القدس» (نيويورك: شوكين، 1963) ص ص. 277 -278.

اجتماعية أو سياسية يمكن أن ندخلها بوساطة الإرادة القصدية. في الواقع، إن حاولنا الاختيار حيث لا اختيار، فإننا أنما نحاول تدمير شروط حياتنا الاجتماعية والسياسية. في حالة آيخمان كانت محاولة اختيار مع من نتعايش على الأرض محاولة واضحة لإبادة جزء من أولئك السكان - اليهود، الغجر، المثليين، الشيوعيين، المعوّقين والمرضى، بين آخرين - وبالتالي فإن ممارسة الحرية التي أصرّ عليها كانت في حقيقتها إبادة جماعية. إن كانت أرندت على حق، إذن فلا يقتصر الأمر على أننا لا نختار مع من نتعايش ولكن علينا أن نحافظ بفعالية على الطبيعة اللا اختيارية للتعايش الشامل والتعددي: نحن لا نعيش مع أولئك الذين لم نخترهم قط ومن قد لا نشعر تجاههم بأي انتماء اجتماعي فحسب، لكننا مجبرون أيضاً على الحفاظ على هؤلاء الحيوات والتعددية التي يمثلون جزءاً منها. بهذا المعنى تتطور من الطبيعة اللااختيارية لأنماط التعايش هذه معايير سياسية ملموسة والتزامات أخلاقية. إن التعايش على الأرض سابق على أية مجموعة أو أمة أو محلة. قد نختار أين نعيش وقرب من نعيش لكننا لا نستطيع أن نختار مع من نتعايش على الأرض.

في كتاب «آيخمان في القدس» لا تتكلم أرندت بوضوح دفاعاً عن اليهود فحسب ولكن عن أية أقلية غيرهم يمكن أن تُطرد من سكنها على الأرض من قبل مجموعة أخرى. الواحد يتضمن الآخر، و"الكلام دفاعاً عن "يجعل المبدأ شاملاً لأنه لا يلغي التعددية التي تتكلم دفاعاً عنها. ترفض أرندت أن تفصل اليهود عما يُسمّى الأمم الأخرى التي اضطهدها النازيون باسم تعددية تتسع للحياة الإنسانية

بكل أشكالها الثقافية. أهي تعلن هنا مشاركتها في مبدأ شامل أم أن التعددية تشكل بديلاً أساسياً عما هو شامل؟ وهل الإجراء الذي تعتمده مرتبط بمشكلة التواريخ المتلاقية والمعترضة التي ذكرها كل من سعيد وبنجامين بطرق مختلفة؟

ربما أمكننا القول إن هنالك محاولة للتعميم في صياغة أرندت التي تسعى إلى تأسيس الانفتاح الشامل لكل المجتمع البشري، لكنها محاولة لا تقدم أي مبدأ أحادي يُعرّف الإنسانية التي تجمعها. لا يمكن لفكرة التعددية هذه أن تكون متميزة داخلياً فقط، لأن ذلك يمكن أن يثير السؤال عما يقيّد هذه التعددية؛ ويمكن لذلك القيد أن يؤسس لا داخلاً فحسب، ولكن خارجاً أيضاً. وما دامت التعددية لا تستطيع أن تكون اقصائية دون أن تخسر طبيعتها التعددية، فإن فكرة شكل مُعطى أو مُكرّس للتعددية يمكن أن يمثل مشكلة بالنسبة لدعاوى التعددية. من الواضح أن الحياة اللا إنسانية تعدّ بالنسبة لأرندت بالفعل جزءاً من ذلك الخارج، وبالتالي هي تنكر منذ البداية حيوانية الإنساني. إن أية فكرة حاضرة عن الإنساني ستكون ملزمة بأن تتمايز على أساس معين عن فكرة مستقبلية عنه. إن كانت التعددية لا تميّز حالة معطاة وفعلية على نحو حصري، ولكن حالة محتملة دائماً أيضاً، إذن فلا بد أن تُفهم على أنها ممارسة، وسنحتاج إلى الانتقال من مفهوم سكوني إلى آخر دينامي.

يمكننا إذن، متبعين وليم كونولي William Connolly، الحديث عن إضفاء التعددية Pluralization. [1] عندها فحسب يمكن

---

(1) وليم كونولي William Connolly، «روح إضفاء التعددية» The Ethos of Plural-ization (مينيابولس: جامعة مينيسوتا، 2005).

للتمايـز الـذي تتصف بـه تعددية معينة أن يؤشـر تلـك المجموعة من الاختلافـات التـي تتجـاوز طبيعتهـا المعطـاة أيضـاً. وعندهـا يمكن لمهمـة تأكيـد التعددية أو حتـى صيانتها أن تنطوي علـى جعل أنماط جديـدة من إضفاء الشـرعية أمـراً ممكناً أيضـاً. عندمـا تجعل أرندت دعواهـا شـاملة (لا يمتلك أحد الحـق في تقرير مع مـن يتعايش على الأرض؛ لكل شـخص الحق في التعايـش على الأرض متمتعاً بدرجة مساوية من الحماية) فإنها لا تفترض أن «كل الناس» متشابهون؛ على الأقـل ليس في سـياق مناقشـتها للتعددية. يمكن للمـرء أن يرى لماذا يمكـن أن توجد قراءة كانطية لأرندت، قـراءة تخلص إلى أن التعددية مثـالٌ تنظيمي، وأن لكل شـخص مثل هذه الحقـوق بصرف النظر عن الاختلافات الثقافية واللغوية التي يتصف بها. وأرندت نفسـها تمضي في هذا الاتجاه الكانطي، لكنها تفعل ذلك أساسـاً عبر اسـتقراء فكرة كانط عن الحكم الجمالي لا فلسفته الأخلاقية.

إلاّ أن هنالك نقطة أخرى مهمة لابد من طرحها هنا، وهي تعلي من شـأن التمييز بين إضفاء التعددية والتعميم وتدعم ذلك التمييز بوصفه أمراً هاماً للتفكير في التعايش غير الاختياري. إن الحماية المتسـاوية، أو بالأحـرى الإنصاف، ليسـت مبدأ يخلق تجانسـاً بيـن أولئك الذين يُطبق عليهم؛ الالتزام بالمساواة هو التزام بعملية التمايز نفسها. ويمكن للمـرء أن يرى السـبب في إمكانية وجـود قراءة تعتمد إطـار الجماعة لأرنـدت، ما دامت هي نفسـها تقـدّم تفصيلاً لحـق الانتماء والحقوق المترتبـة على الانتماء. لكن هنالك مضاعفة على الدوام تزيح الادعاء عـن أية جماعة بعينها: الكل يملك حق الانتماء. وهذا يعني أن هنالك

تعميماً وتمايزاً يقعان في آن واحد ودون تناقض؛ وهذه في الواقع هي بنيـة إضفاء التعددية. بكلمات أخرى، الحقوق السياسـية منفصلة عن الأنطلوجيـا الاجتماعية التي تعتمد عليها؛ الحقوق السياسـية تسـعى إلـى الشـمول، ولكنها تفعل ذلـك دائماً في سـياق مجموعة سـكانية متمايـزة (ومسـتمرة فـي التمايـز). وبالرغم مـن أن أرندت تشـير إلى «الأمم» وأحياناً الجماعات التي يتحقق فيها الانتماء بوصفها الأجزاء المكوّنـة لهـذه التعددية، فإن مبـدأ إضفاء التعدديـة ينطبق بجلاء على هـذه الأجـزاء نفسـها أيضـاً ما دامت غيـر متمايـزة داخلياً (وتمارس خلق التمايز) فحسـب ولكنها نفسـها تُعّرف بصيغ العلاقات المتنوعة والمتحولة مع الخارج.

فـي الواقـع، هذه إحـدى النقـاط التي بقيـت أحـاول تأكيدها عن مشـكلة الهوية اليهودية. ربما كان معنـى الانتماء إلى تلك المجموعة أمـراً يترتـب عليه قبول علاقة مع غير اليهـودي، وربما كان هذا النمط في مقاربة مشـكلة الغيرية أمراً أساسـاً في تحديد معنى «الانتماء» إلى الهويـة اليهودية نفسـه.[1] بكلمات أخرى، أن تنتمـي يعني أن تمارس نـزع ملكيـة الفئـة، بالرغـم ممـا قد يبـدو في هـذا القول مـن تناقض. وبالرغم من أن أرندت نفسـها تقدّر الطريقة التي يؤدي بها المنفى إلى الفعل في خدمة غايات واسعة، يمكننا هنا أن نقرأ نزع الملكية بوصفه لحظـة منفوية، لحظة تنزع عنا الملكية أخلاقياً. على نحو متناقض، لا

(1) عمانوئيل ليفيناس Emmanuel Levinas، «بخلاف الوجود أو ما وراء الجوهر» Otherwise Than Being، or، Beyond Essence ت: أ. لينجس (دوردرشت: كولوير، 1978)

يكـون ممكناً الكفاح من أجـل تخفيف معاناة الآخرين إن كنتُ في آن واحد مدفوعاً بمعاناتي نفسـها ومنزوع الملكيـة منها. إن هذه العلاقة مـع الآخـر هي ما ينزع عني ملكيـة أية فكرة مغلقـة وذاتية الإحالة عن الانتمـاء؛ بخلاف ذلك لن نفهم تلك الالتزامات التي تربط بيننا عندما لا يوجد نمط انتماء واضح، حيث يصبح التقاء الأزمنة الشرط لذاكرة نـزع الملكيـة السياسـية وكذلك التصميـم على إيقاف مثـل هذا النزع للملكية.

هـل يمكننـا الآن التفكيـر بالنقلـة التـي تعبـر مـن الماضـي إلـى المسـتقبل؟ تحديدا لعدم وجود قاسم مشترك بين الأعضاء التعدديين لهـذه الإنسـانية المشـروطة، ربمـا ما عدا الحـق الضمني فـي امتلاك الحقـوق، والتي تتضمـن حقاً معيناً فـي الانتماء وفـي الحصول على مـكان، فإننـا لا نبدأ بفهم هذه التعددية إلاّ من خـلال اختبار مجموعة مـن المماثلات التي سـتخفق على نحو ثابت. فـي الواقع، لأن تجربة تاريخية معينة في نزع الملكية لا تشبه غيرها، فإن حق امتلاك الحقوق يظهر على الدوام بأشـكال مختلفة وعبر لهجـات مختلفة. إذا ما بدأنا مـن افتراض مُسـبق مفاده أن معاناة مجموعة ما تشـبه معاناة مجموعة أخرى، فإننا لا نكون قد جمعنا المجموعات في كتلة مؤقتة فحسـب، لكننا أطلقنا أيضاً شكلاً من التماثل سيخفق على الدوام. إن خصوصية المجموعة تتأسـس على حسـاب زمنيتها وعدم استقرارها المكاني، وتنوعهـا التكوينـي، من أجـل جعلها ملائمـة للعقلنـة التماثلية. لكن التماثل يخفق لأن الخصوصيات تثبت أنها عنيدة. معاناة شـعب ما لا تشبه معاناة شعب آخر تماماً، هذا هو شرط خصوصية المعاناة بالنسبة

لكليهمـا. في الواقـع، لن نتوفر علـى تماثل بينهما إن لـم تكن أرضية التماثـل قد دُمِّرت بالفعل. وإذا كانت الخصوصية تؤهل كل مجموعة للتماثل، فإنها تدحر التماثل منذ البداية أيضاً.

يجعـل العائـق الـذي يعتـرض التماثـل تلـك الخصوصيـة بيِّنـة ويصبـح الشـرط لعملية إضفاء التعددية. بوسـاطة اسـتقصاء سلسـلة مـن التماثلات المحطمة أو التي تم اسـتهلاكها، يبلغ الافتراض الذي يعتمـد الجماعة، القائل إننا يمكن أن نبدأ من «المجموعات» بوصفها نقطـة الانطلاق بالنسـبة لنا، حده الأقصـى. عندها يظهـر فعل إضفاء التعدديـة الذي يحقق التمايز داخلياً وخارجياً بديلاً واضحاً. يمكن لنا محاولة التغلب على مثل هذه «الإخفاقات» من خلال ابتكار تماثلات أكثـر اكتمالاً («الحـوار المتعدد الثقافات» الذي يهـدف إلى الإجماع الكامـل أو تحليـل التقاطـع الذي يتـم فيه تضميـن كافـة العوامل في الصورة النهائية). لكن مثل هذه الإجراءات تفوتها مسـألة أن التعددية تتضمـن تمايزات لا يمكـن (ولا يجب) التغلب عليها عبر تفسـيرات معرفية أقوى أو تماثلات فائقة الدقة. في الوقت نفسـه، فإن اسـتقصاء الحقـوق، خصوصاً حق التعايش على الأرض، يتبلور بوصفه شـاملاً يغطـي تماثلاً اجتماعياً لا يقبل المجانسـة. مثل هـذا الحق في إضفاء الشـمولية لابد أن يتجزأ إلى شـروطه غير الشـاملة؛ بخلاف ذلك فإنه سوف يخفق في تأسيس نفسه في التعددية.

تسـعى أرندت إلى شـيء آخر يختلف عن المبادئ التي توّحد هذه التعددية، وهي تعترض بوضوح على أية محاولة لتقسيم هذه التعددية، بالرغـم مـن أنها، مـن حيث تعريفهـا، متمايـزة داخليـاً. إن الفرق بين

التقسيم والتمايز واضح: إنكار قسم من هذه التعددية، وسد الطريق المؤدي إلى تعددية الإنساني أمام ذلك القسم، وحرمان ذلك القسم من الإنسانية من المكان أمرٌ، وأمرٌ آخر إدراك التماثلات المخفقة التي بها يتوجب علينا أن نشق طريقنا سياسياً. إن معاناة ما ليست إطلاقاً هي نفسها معاناة أخرى. في الوقت نفسه، كل معاناة سببها الإزاحة الإجبارية والافتقار إلى الدولة غير مقبولة على حد سواء.

إن كنا نسعى إلى السماح لذاكرة نزع الملكية لكسر سطح فقدان الذاكرة التاريخي وإعادة توجيهنا نحو الأحوال غير المقبولة للاجئين عبر الزمن والسياق، فلابد أن يوجد تحويل دون تماثل، اعتراض زمن بزمن آخر، وهو الحافز التبشيري المضاد للقومية بمصطلحات بنجامين الذي يمكن أن يسميه البعض علمانية تبشيرية. يقتحم زمنٌ زمناً آخر تحديداً عندما يراد للزمن الأول أن يبقى منسياً على طول الزمن. وهذا الأمر لا يشبه عملية التماثل، لكنه لا يشبه زمانية الصدمة أيضاً. في حالة الصدمة يكون الماضي غير قابل للنسيان على الإطلاق؛ في فقدان الذاكرة التاريخي الماضي لم يقع قط، و«لم يقع قط» تصبح شرط الحاضر.

قد يكون الأمر أن احتمالية العلاقة الأخلاقية نفسها تعتمد على شرط معين من نزع ملكية الأنماط القومية للانتماء، نزع ملكية يميّز عقلانيتنا منذ البداية، وبالتالي إمكانية أية علاقة أخلاقية. نحن خارج أنفسنا، أمام أنفسنا، و في نمط من هذا النوع فحسب تتوفر فرصة وجود من أجل الآخر. من المؤكد أننا بالفعل في متناول يد الآخر قبل أن نتخذ أي قرار بصدد مع من نعيش. و ليست هذه الطريقة في

الارتباط بعضنا مع البعض الآخر تحديداً آصرة اجتماعية ندخلها إرادياً و بعد تدبّر؛ إنها تسبق العَقد، وهي متورطة في التبعية، تطمسها في الغالب تلك الأشكال من العقد الاجتماعي التي تعتمد على انطولوجيا الفردية الإرادية. وهكذا فنحن، حتى منذ البداية، مرتبطون بالغريب، من لا نعرف ولم نعرف أو نختر. إذا ما قبلنا هذا النوع من الشرط الانطلوجي، عندها فإن تدمير الآخر هو تدمير لحياتي، ذلك المعنى لحياتي التي هي حياة اجتماعية على الدوام. قد لا يكون هذا شرطنا المشترك بقدر ما هو شرط التقائنا؛ شرط التقارب، التجاور، المواجهة، شرط أن تعترضك ذاكرة أشواق شخص آخر ومعاناته على الرغم منك. ولأنه لا يوجد بيت دون جوار، ولا طريقة للإقامة في أي مكان من دون خارجٍ يعرّف فضاء السكنى، فإن صيغة المشاركة في مفهوم التعايش لا يمكن التفكير بها بوصفها جواراً مكانياً. هنالك تبعية وتمايز، تقارب وعنف؛ وهذا هو ما نجده بطرق جلية في العلاقة بين المناطق، مثل فلسطين وإسرائيل، ما داما مرتبطين على نحو لا فكاك منه، دون عقد ملزم، دون اتفاق متبادل، ومع ذلك على نحو لا سبيل إلى نقضه. لذلك يثار السؤال: ما هي الالتزامات المستمدة من هذه التبعية، التجاور، التقارب التي تسم الآن كل مجموعة سكانية، وتجعل كل واحدة مكشوفة أمام رعبِ التدمير، وهو كما نعلم الأمر الذي يثير الميل إلى التدمير أحياناً؟ كيف يمكن لنا أن نفهم مثل هذه الروابط التي لا يمكن لأي من المجاميع السكانية بدونها أن تعيش وتبقى؟ إلى أية التزامات ما بعد قومية تقودنا؟

من الناحية العملية لا يمكن لأي من هذه الأسئلة أن ينفصل عن

نقد مشروع الكولونيالية الاستيطانية المستمر والعنيف الذي يشكل الصهيونية السياسية. يمكن لممارسة التذكر بالمعنى الذي قصده بنجامين أن تقود إلى مفهوم جديد للمواطنة، إلى أساس دستوري جديد لتلك المنطقة، إعادة تفكير في الثنائية القومية في ضوء التعقيد العرقي والديني لكل من السكان اليهود والفلسطينيين، إعادة تنظيم جذرية لتقسيمات الأرض والاستيلاء غير القانوني على الممتلكات، وحتى في الحد الأدنى مفهوم للتنوع الثقافي يمتد ليشمل كل السكان، تحميه، لا تنكره، حقوق المواطنة. والآن، يمكن أن يجادل البعض ضد كل هذه المقترحات انطلاقاً من أن البوح بها علناً أمر غير معقول، وأنها تحمل الكثير من المجازفات، وأن المساواة ستكون سيئة بالنسبة لليهود، وأن الديمقراطية ستشجع معاداة السامية، وأن التعايش سيهدد الحياة اليهودية بالدمار. ولكن قد يكون ممكناً التعبير عن مثل هذه المشاعر بشرط أننا نخفق في تذكر ما تعنيه الهوية اليهودية أو أننا لم نفكر بعناية كافية في كل البدائل لمقولة «ليس مرة أخرى أبداً»؛ في نهاية المطاف لا يُقيّد التذكر نفسَه بمعاناتي أو معاناة شعبي فحسب. إن الحد الذي يقرر ما يمكن تذكّره يكون مفروضاً عبر ما يمكن أن يُقال وما يمكن أن يسمع؛ إنها حدود المسموع والمعقول التي تكوّن المجال العام. يمكن أن يكون اقتحام التذكر للمجال الخاص إحدى الطرق أمام الدين، ربما، للدخول في الحياة العامة، طريقة في تصوّر سياسة، يهودية وغير يهودية. في الواقع سياسة لا تقيدها هذه الثنائية تمتد، كما هو محتّم، إلى حقل تمايز مفتوح لا يحتويه إضفاء الشمول الذي تدعمه. يمكن لهذه السياسة أن تتبلور باسم التذكر، تنطلق من نزع الملكية وضده، باتجاه ما يمكن بالرغم من كل شيء أن يسمى عدلاً.

6

دين النبوة ومستقبل الحضارة الرأسمالية

كورنيل ويست

قبل أربعين عاما تقريباً قرأت لأول مرة المعرفة والمصالح البشرية، وقد غيّر هذا الكتاب حياتي. كان أول نصّ فلسفي قدّمت له عرضاً عاماً في جامعة برنستون. فأن أكون قادراً الآن على الدخول في حوار مع البروفيسور هابرماس لهو أعظم من نعمة. صحيح أني نعمت بالجلوس في حلقته الدراسية في فرانكفورت عام 1987، مع روبرتو أنغر Roberto Unger وتوماس مكارثي Thomas McCarthy، وهو موجود هنا عَلَماً بارزا عن استحقاق. ولكن أن أكون جزءاً من هذا الحوار لهو أمر شديد الخصوصية.

وينطبق الأمر نفسه على تشارلس تيلر الحاضر هنا. لقد نعمت بأن أكون جزءاً من حوار في مدرسة كاردوزو للقانون قبل حوالى عشرين عاماً، أصارع هيغل والدراسات القانونية النقدية. أن أجده مرة أخرى

فـي نيويـورك وأن أكون جزءاً من هذا يثير حماسـتي بالرغـم من أني أعاني نوبة برد. أعتذر عن ذلك.

بالطبع جوديث بتلر هي المنظرة الاجتماعية الأولى في جيلنا.

وهكـذا فإننـا عندما نتوفر في هذه القاعة على الفيلسـوف الأوربي الـذي يتربـع على القمـة، والفيلسـوف المتربع على القمـة في أمريكا الشمالية، والمنظرة الاجتماعية الأولى، ثم رجل موسيقى بلوز مثلي، فإننا سننعم بوقت سعيد.

هكـذا أقدم نفسـي لكم هـذه الليلة، كرجـل بلوز في حيـاة الفكر، ورجل جاز في عالم الأفكار. وما أعنيه بذلك هو هذا.

أود أن أبـدأ بشـيء مـن إعـداد المسـرح. أود أن أبـدأ بملاحظـة ميتافلسـفية. لنعـد إلـى السـطر 607 ب 5 فـي الكتـاب العاشـر مـن «جمهوريـة» أفلاطـون، المعركـة التقليديـة بيـن الفلسـفة والشـعر، ومحاولـة أفلاطـون إزاحـة هوميـروس للمـرة الأولى فـي الحضارة الغربية، ليفسـح مجالاً لشـيء يُدعى «حب الحكمة» بطريقة منهجية. لقـد ظل الناس يحبون الحكمة لزمن طويـل قبل ذلك. لكن أفلاطون يقول الآن إن هنالك طريقة لفتح حيز في الثقافة لشيء يُدعى الفلسفة، ولا بد لها من إزاحة الشعر.

حسـنا، كما تـرون، أعتقد بوصفي رجل موسـيقى البلـوز أن على الفلسـفة أن تصطحـب الشـعر إلـى المدرسـة. عندما سـمّى بيتهوفن نفسـه شـاعر النغمـات وهو يتمشـى مع غوتـه، كانت عبارتـه تتضمن الموسـيقيين. وأنا آخذ السـطر الأخير من كراس شـيلي العظيم «دفاع عن الشـعر» مأخذ الجد تماما: «الشعراء هم المشرّعون غير المعترف

بهـم للعالـم». ما قصده أن الشـعراء ليسـوا مجرد نظّاميـن؛ إنهم نحن جميعاً الذين نمتلك الشـجاعة على حشد التقمص والمخيلة في وجه الفوضى التي وجدنا أنفسـنا فيها، نبتكر ونسـتخدم شذرات من العالم لكي نغيّر العالم في ضوء رؤيا جديدة للعالم.

لذلـك، وبهـذه الطريقـة، فإننـا عندمـا نتكلم عـن إعـادة النظر في العلمانيـة، فـإن علينـا أن نفكـر في الطـرق التـي يجـب أن يصبح بها المفكـرون العلمانيـون، تحديـدا أولئـك الذيـن يقصدون المدرسـة مصطحبين العلم من أمثال كريستوفر هتشينز Christopher Hitchens[1]، أكثـر تناغمـاً مع الموسـيقى الدينيـة. إن عدداً كبيراً مـن المفكرين العلمانييـن يعانـون من الصمم تجـاه النغمة ومن تسـطّح القدم عندما يتعلق الأمر بالدين.

لكـن الأمـر يصـح بالاتجـاه المعاكـس أيضـاً. علـى الأشـخاص المتديّنيـن مـن أمثالي أن يكونـوا أكثر وعيـاً بالنغمـات العلمانية، من خـلال التقمّص والمخيّلـة، علينا أن ندخل في أعمـاق نظرة الآخرين إلى العالـم، أن نفهم لماذا يقتنع الناس بهذه المجموعة من الجدالات، وهـذه الأنواع من الأسـباب التي توضح سـبب قناعاتهـم اللاأدرية أو سـبب أنهم ملحـدون أو ما إلى ذلـك. ليس هذا بالأمـر الهيّن. يمكن لتجـارب هشـة تمامـاً فـي الديمقراطيـة أن تعتمـد لا علـى شـخصية المواطنيـن وفضائلهم فحسـب، ولكـن على قدرتهم علـى أن يكونوا

(1) عرف الكاتب والصحفي الأمريكي البريطاني الأصل كريستوفر هيجينز (1949 2011) بآرائه المتطرفة في العداء للدين. (المترجم)

متعددي السياقات في الأطر المتنوعة والنشاطات الرامية لبسط الأسباب في الفضاءات العامة أيضاً.

لا يعني ذلك أن لا وجود لصراع في الفضاءات الخاصة أيضاً. اذهب إلى الكنيس اليهودي مساءً وارصد ذلك الصراع التأويلي الآسر الذي يتناول التوراة. هنالك اتفاق شامل على مكانته الكشفية، بالرغم من الخلاف الحاد بصدد ما يعنيه. كيف يمكن لنا أن نتوسط في ذلك النوع من الصراع؟

والآن سأفرش أوراقي على الطاولة، إن لديّ بالفعل انثروبولوجيا فلسفية معينة. ولا وقت عندي للدخول فيها، لكني سأقول هذا بسرعة. نحن مخلوقات دون ريش، بساقين، ذات وعي لغوي، ولدنا بين البول والغائط. وفي هذا الكثير مما هو مشترك بيننا، أليس كذلك؟ قدرٌ كبيرٌ مما هو مشترك. أجسادنا ستكون متعة طبخ للدود الأرضي ذات يوم. وكما لاحظ الكبير تشارلس داروين، نحن مخلوقات متلاشية وكائنات حية آفلة ذات لغة، في طريقنا إلى الموت، في طريقنا إلى الفناء، في الأقل بقدر تعلق الأمر بأجسادنا.

ما هو المهم في هذا؟ وضع وليم جيمسWilliam James الرد على نحو جيد في محاضرات كليفورد: «ليس مفهوم الشر ولا الإدراك الفكري لوجوده، ولكنه الإحساس به قريباً، يُطبق علينا، هو ما يجمّد الدم ويستثير دقات القلب.... كم تبدو بعيدة عن صُلب المسألة كل تفاؤلاتنا المعتادة الراقية ومواساتنا الفكرية والأخلاقية في حضرة حاجة إلى العون كهذه! هنا يكمن الجوهر الحقيقي للمشكلة الدينية: العون! العون!» هذا التعبير الأدبي الرائع الذي ورد في محاضرات

وليم جيمس في كليفورد الذي قدمه ناثانيل ويست واسمه الحقيقي كان ناثان وينشتين؛ لقد غيّر اسمه في «آنسة القلوب الوحيدة»، ذلك الفصل الأول: «آنسة القلوب الوحيدة، ساعديني، ساعديني».

العنّة النسبية والفشل النسبي، مع ما لدينا من محاولات بروميثيوسية، هما ما يسكننا نحن البشر في العلم والدين. نحن نستخدم قدرتنا على التقمص والتخيل في العلم لاستباق الطبيعة والسيطرة عليها في وجه الغموض. ونستخدم قدرتنا على التقمص والتخيل في الدين لبناء بنى المعنى والشعور في وجه الموت. وقد عبّر جورج سنتيانا George Santayanaبصواب عن ذلك في «رياح العقيدة» Winds of Doctrine حين قال «الدين هو حب الحياة في وعي العُنّة».

يستحق هذا سعلة هنا (اعذروا لي إصابتي بالبرد).

«المواقف الحدّية»[1] البشرية التي نمر بها والتي اعتاد كارل ياسبرز العظيم الكلام عنها حقيقية؛ الموت، الرهبة، خيبة الأمل. نعرف أن كلمتنا الانجليزية human (بشري) مشتقة من الكلمة اللاتينية humando والتي تعني «الدفن». وهذا «الدفن» لا يشير فقط إلى محدوديتنا. إنه يذكّرنا أيضاً بحدودنا وقيودنا، ما أسماه أفلاطون الضرورة Ananke في محاورة «تيماوس»، هو ما نصطدم به. وتناهينا

(1) المواقف الحدية Grenzsituationen' limit situations' مصطلح وضعه كارل ياسبرز وقصد به اللحظات التي يكتشف بها العقل الإنساني ضيق أشكال وجوده ويسمح لنفسه بالابتعاد عن مناطق وعيه الآمنة للدخول في وعي الذات بطريقة أخرى. (المترجم)

الجذري لابد أن يزيد من طبيعتنا الخطّاءة المتواضعة التي تزيد من احتمالية ارتكابنا الأخطاء؛ في العلم والدين.

لذا قد يخطر لكم، أو تأملوا، أننا نستطيع أن نوّسع نطاق التقمص والتخييل، سواءً في الحوار بين الأخوة والأخوات من العلمانيين- الملحدين، اللاأدريين- أم الأخوة والأخوات المتديّنين. لكن الأهم بالنسبة لي هو انعطافة النبوءة، لأني قررت قبل تسعة وأربعين عاماً أن استجيب لنداء؛ ليس مجرد عمل أو صَنعة، ليس مجرد مهنة. كان ذلك في كنيسة شيلوه المعمدانية، وهي كنيسة سوداء. تكلمنا عن مارتن لوثر كنغ الابن Martin Luther King Jr.، وهو شخص وجد فرحاً لا تشوبه شائبة في الحب وخدمة الآخرين، سواء أكانوا في مدن الشوكولاتة[1]، أم الأحياء البنيّة[2]، أم ضواحي الفانيلا[3]، أم محميات الهنود الحمر.

تأثّرتُ عميق الأثر. ذهبتُ لأسمع كلامه. وقد أقنعني. كان شيء ما يحدث على مستوى التربية التنويرية[4] paideia. في أعمق مستويات الروح، العقل، الجسد، القلب، كان ثمة شيء ما يحدث في داخل

(1) مدن الشوكولاتة chocolate Cities تشير إلى المدن التي غالبيتها من السود، وقد وردت التسمية في إحدى أغاني الفنك. (المترجم)

(2) الأحياء البنية brown barrios هي أحياء غالبية سكانها من أميركا اللاتينية. (المترجم)

(3) ضواحي الفانيلا vanilla suburbs هي المناطق التي تسكنها أغلبية من البيض في أميركا. (المترجم)

(4) التربية التنويرية paideia هي التربية التي مورست في اليونان القديمة وكانت تتضمن إعداد الطلبة ليكونوا مواطنين صالحين في ممارسة واجباتهم وحقوقهم السياسية. (المترجم)

هذا الصبي الأسود في ساكرامنتو، كاليفورنيا. لكنه شيء نبوي. وهو مرتبط بتلك الأطروحة التاسعة التي قال بها العظيم ولتر بنجامين الذي استشهدت به أختنا العزيزة جوديث قبلي: التاريخ بوصفه كارثة، تساقط الحطام على الحطام، كوم من الأنقاض، الإمكانية المضاعة، الإمكانات غير المتحققة لأناس قيمتهم عالية. يمكن أن نبدأ بالنظر إلى أعماق المحيط الأطلسي ونرى ملايين الأجساد الأفريقية هناك. لكننا نرى في كل محيط وأرض تقريباً الشيء نفسه؛ دورات الهيمنة، والعنف، والتعصب، والاستعباد، والكراهية.

الانعطافة النبوية - وهنا أتبع الحاخام العظيم أبراهام جوشوا هيتشيل Abraham Joshua Heschel في عمله الكلاسيكي «الأنبياء» The Prophets - كان لدينا لأول مرة في التاريخ الإنساني تقليدا نبوياً. نعم، كان ابتكاراً يهودياً؛ ليس أن الأخوة والأخوات اليهود يواصلونه في الممارسة، لكنه كان فتحاً لليهود في الماضي. وكلنا نقصر عن اللحاق به. لكن هنالك طريقة نبوية في الوجود في العالم، نداء استغاثة متجذر في صيحة شعب مضطهد تستحق الاهتمام، والحق أنك لكي تكون بشراً لابد أن تحب اليتيم، والأرملة، والغريب، أن تعامل الآخر غير اليهودي بكرامة، بعطف محب.

كان ذلك فتحا كبيراً؛ ثورة أخلاقية في تاريخ جنسنا. وحتى خطاباتنا العلمانية الأخلاقية ما هي على نحو ما إلا هوامش غنية عليه. حسنا، ليس لديكم التزام إدراكي تجاه الرب. لا بأس. أرى أنكم ما زلتم تحبون العدالة. على فكرة، جاك ديريدا، عندما التفت إلى الأخلاق والسياسة، حتى هو طرح دعوى مسبقة إلى العدالة على

حين غرة. كل هذه الفعالية التفكيكية، وإخضاع كل شـيء للمسـاءلة، ثـم انظر ما حـدث، أنت ما تزال مرتبطاً بالفصـل الخامس من آموس: «لتتدفـق العدالة كالماء، والورع مثل تيار عظيـم». أمر طريف ديريدا. نحن نحبك وليبارك الرب روحك.

أنـا أقف معـه. لا يحتاج أن يتوفر على التـزام إدراكي بالرب بذلك المعنى. لكنه النبوي، بمعنى الإيمان الحق، خلال الزمن القصير الذي نعيشـه على الأرض، بوجود ذلك الشيء الذي يدعى «أحب جارك»، اللاويـون 19:18، والعدالـة كونها مـا يبدو عليه الحب فـي العلن في ذلك التقليد، حتى بالنسبة للفلسطيني اليهودي الأول الذي كان يدعى المسـيح، الذي انجبته اليهودية النبوية، كل ذلك يهودي حتى النخاع. لكن للمسـيح منطـق، ليس منطق التكافؤ -أحب جـارك- لكنه منطق الغزارة أيضاً، إن استخدمنا التمييز الرائع للمرحوم العظيم بول ريكور Paul Ricoeur. منطق الغزارة في أي شيء؟ أحب عدوك.

يا إلهي، يبدو أن المسيح قد فقد عقله.

أي آثار ونتائج سيتولّد عن ذلك في متابعة الكارثة؟ ذلك ما أريد أن أعرف بإيجاز. سنوفر وقتاً كافيا للحوار.

مركزية الكارثي الذي يقبع في مركز الدين النبوي، شيلي وبايرون، شـاعرين نبويين؛ الكارثي، معاناة الشـعب المضطهـد، ليس بأي معنى مجرد، ليس بأي نوع من التنازل، ليس بأي شـكل إحسـاني أو خيري؛ فالعدالـة ليسـت أن تكـون متضامناً مع الشـعوب المقهـورة ولكن أن يكـون لديـك حب الحـق والرغبة في الاحتفـاء بأولئك الذيـن يلهبهم

الجحيم والعمل معهم، بأولئك المعذبين في الأرض بلغة فرانز فانون Franz Fanon.

كم هي سعة تقمّصك وكم هو عمقه؟ كم هو واسع وكم هو عميق تخيّلك؟ لنعد إلى شيلي. والأكثر أهمية بالنسبة لي وهو شيء يجعل من الصعب على رجل بلوز مثلي أن يبقى طويلاً في السياق الأكاديمي إنك عندما يكون لك هذا التوجه فإنك تمتلئ دائماً بالنقمة الأخلاقية والغضب المقدس على الظلم. هنالك إحساس بأن الأمر ملحّ، حالة طوارئ تم تطبيعها، وإخفاؤها والتستر عليها. لذلك يساورك الشك أحياناً بشأن الخطابات التي تستطيع بسهولة أن تعطّر العفن، والتي لا ترغب حقاً في التصدي للكارثة، الطريقة التي لم يشأ بها دستور الولايات المتحدة التحدث عن آثار ما هو أقرب إلى الإبادة الجماعية ضد أخواننا وأخواتنا الحمر أو استعباد السود، والعمل وكأنه غير موجود.

وقد رأينا الشيء نفسه مع باراك أوباما في فيلادلفيا، في كلمته عن العرق: «كانت العبودية خطيئة أمريكا الأولى». لا، لا، لا. لقد هزمتم الشَعوب الأصلية وأخضعتموها أولاً. وكلاهما أمر يتصل بالهيمنة البيضاء، لكن أحدهما أتى أولاً.

لا تعطروا العفن. حياتهم غالية كما هي أية حياة أخرى في الكون، بصرف النظر عن اللون، والثقافة، والحضارة. علينا دائماً أن نضمن أن لا تكون الأشياء معقمة ومنظفة. ما آراه أمراً آسراً أننا عندما نتكلم عن مستقبل الحضارة الرأسمالية – مع كون إمبراطورية الولايات المتحدة في أفول وثقافتها في تدهور– وإمكاناتها الديمقراطية

تتراجع، نستطيع أن نتخيل لدينا خطاباً عاماً دون أن تكون ثمة أصوات ليس مجرد أصداء، أصوات تتابع الكارثة، بحيث أن النخبة التي لا تخضع للمساءلة في القمة لا تصاب بجنون الجشع والتقمص الضيّق والمخيلة المبتورة؟

نحن في مدينة نيويورك هنا. ولا تبعد عنا وول ستريت كثيراً، أليس كذلك؟ يا إلهي. شكرا للرب لوجود بول كروغمان Paul Krugman [1]. لكن الأحوال والظروف الكارثية الآن في هذه اللحظة، في ظل نخب المدراء التنفيذيين والأوليغاركية المالية، مع تصاعد جنون الجشع إلى أقصاه، ونهب الملايين والملايين من الدولارات، بينما 21 بالمئة من أطفال أمريكا يعيشون الفقر؛ تلك جريمة ضد الإنسانية. سيقول الناس ذلك بعد مئة وخمسين عاما من الآن. سينظرون إلى الخلف ويقولون «ما الذي كانوا يفعلون؟» بالطريقة نفسها التي ننظر بها إلى الخلف إلى توماس جيفرسون ونقول، «أه، الحرية والعبودية». أمر شديد الدلالة على البشر، شديد النفاق. لكنه يصح علينا جميعاً. يصح علينا جميعاً.

كيف نخلق الأحوال التي يوجد في ظلها التقليد الذي كانت تتحدث عنه أختي جوديث؛ التذكر والمقاومة، تذكر المعاناة، ليس فقط معاناة آبائنا وأمهاتنا، بالرغم من أنهم يجب أن يأتوا أولاً.

أنا أؤمن بالأولويات فعلاً. وذلك هو السبب الذي يجعلني أبدأ

(1) بول غروغمان Paul Krugman اقتصادي أمريكي حصل عام 2008 على جائزة نوبل للاقتصاد وهو ليبرالي ركز في دراساته على التجارة العالمية وجغرافية الاقتصاد. (المترجم)

بأمي. إنها الزنجية القصوى وأبي هو الزنجي الأقصى الذي يساويها في الدرجة. أبدأ بحب الزنوج أولاً. لا أستطيع أن أحب أحداً آخر إن لم أحبهم، خصوصاً وأني تشكلت على يد أناس تعلموا كراهية أنفسهم. ذلك درس آخر.

ولكن كيف يمكن لك عندها أن تدع هذا الحب يفيض بحيث يكون ثمة توجّه شعري نشط، بحيث يكون تقمّصك واسعاً رحيبا ومخيلتك منفتحة وأنت راغب في الانفتاح على خطابات وجدالات مختلفة تدفع بك إلى زاوية ضيقة. ذلك هو السبب الذي يجعل الكثير من أبطالي من فئة الملحدين واللا أرديين في الغالب مثل تشيكوف. هنالك لدى تشيكوف قدرٌ من التقمص والمخيلة يفوق ما هو موجود لدى 99 بالمئة من الكنائس المسيحية؛ أو بيكيت، المسيحي المرتدّ الذي يعشق في الظلام؛ أو كافكا، الكارثي في بداية «المسخ»؛ انظر إلى العاطفة التي لا تصدّق تتدفق من كريكور نحو أخته التي تعزف على الكمان. أما بطلتي الكبرى التي ما تزال على قيد الحياة فهي توني موريسون Toni Morrison التي تصادف أنها كاثوليكية وسوداء.

ولكن رالف والدو إليسون Ralph Waldo Ellison اعتاد على القول وهو يتعامل مع الكارثة والاستجابة للكارثي، «ما موسيقى البلوز إلا سجلٌ من سيرة ذاتية تسجّل كارثة شخصية في صياغة غنائية». إنها استجابة غنائية للكارثة.

«لا أحد يحبني إلا أمي وربما تكون تخادعني هي الأخرى». ذلك ما يقول ب. ب. كنغ B.B. King، ملك البلوز. كما هو شأن أنتيجونا سوفوكليس السامية، احتوته الكارثة أيضاً، ولكن على خلافها كان لصوته ولأغنية التقمص والخيال التي أطلقها القول الفصل.

الثمرة الغريبة التي تحملها أشجار الجنوب؛ التي تُدعى الإرهاب الأمريكي، والإعدام بلا محاكمة، لمدة تسعين عاماً تقريباً. تلك بيلي هوليداي Billie Holiday، والأخ اليهودي ميروبول Meeropol الذي كتب كلمات الأغنية («الثمرة الغريبة»)[1].

كيف نتعامل مع الكارثة عندما نلقي عليها الضوء ونستجمع شجاعتنا لمواجهتها، والأهم نستجمع الشجاعة على التنظيم والتعبئة، أن نوّحد أصواتنا لنمارس الضغط على الممسكين بالقوة؟

سأختم بالكلام عن فكرة «الاعتراضات اليوتوبية». ما أتكلم عنه مرتبط بالفشل دائماً. وليس من الصدفة أن الشخصيات التي أستحضرها... وضع بيكيت نظرية جمالية للفشل، أليس كذلك؟ وكذا الحال مع تشيكوف. ومع كافكا. تلك الرسالة الرائعة التي يكتبها بنجامين إلى جيرشوم شوليم، تموز 1938: «لن تفهم نقاء وجمال كافكا أبداً إن لم تنظر إليه بوصفه فشلاً». بالطبع، لولا ماكس برود Max Brod لما توّفرنا حتى على النص. كان كافكا يؤمن إيماناً كاملاً أنه فاشل.

أو، كما يقول بيكيت في آخر قطعة من النثر القصصي «ورستورد هو» Worstword Ho، «حاول مرة أخرى. افشل مرة أخرى. ليكن فشلك أفضل».

حاول مرة أخرى. افشل مرة أخرى. ليكن فشلك أفضل. كما هو

(1) أغنية «الثمرة الغريبة» Strange Fruit التي غنتها بيلي هوليداي ووضع كلماتها أبيل ميروبول عام 1939 تناولت موضوع اضطهاد السود في أميركا وذاع صيتها. (المترجم)

حـال ديمقراطيـة شـيلدون وولـن Sheldon Wolin[1] الهاربة، الدين النبوي أمر هارب؛ قوة تقمص وخيال تواجه القوى المهيمنة الدؤوبة. إن الدين النبوي أمر تراجيكوميدي بعمق.

لقد توافقت الأشكال المهيمنة للدين مع الجشع والخوف والتعصّب توافقاً جيداً. وذلك هو السبب في أنها متوافقة مع لامبالاة الوضع القائم تجاه الفقراء والشغيلة. الدين النبوي ممارسة أدائية فردية أو جماعية تتصف بسوء التكيّف مع الجشع، والخوف، والتعصّب. شرط الحقيقة بحسب الدين النبوي هو أن نسمح للمعاناة أن تتكلم. لكنه يبقى مشدوداً دائماً إلى نوع من الفشل، دائماً. هنالك لحظات، مثل ستينات القرن العشرين في الحضارة الرأسمالية أو ثمانينات القرن العشرين في الحضارة الشيوعية، وقعت فيها الصحوة النبوية. لم تدم طويلاً، لأن القوى القائمة ليست عاتية فحسب، لكنها شديدة الذكاء وهي تميّع وتستحوذ بطرق شديدة الإغراء؛ وأحياناً لا تفعل إلا قتلك!

في عصر أوباما هذا كسر الكثير منا رقابهم لإنهاء عصر ريغان وحقبة المحافظين. الآن، في عصر أوباما، يصبح السؤال: هل يستطيع الدين النبوي، بكل أشكاله المتنوعة، أن يعبئ الناس، يوّلد مستويات من النقمة الخيّرة ضد الظلم لا غضبا هائجا ضد الأشخاص، لا هجمات تستثير المشاعر لا العقل ad hominem.

---

(1) شيلدون وولن Sheldon Wolin استاذ في جامعة برنستون ومنظر سياسي للديمقراطية دعا إلى فصلها عن الدولة العملاقة. كان من أساتذة كورنيل ويست. (المترجم)

هل نستطيع أن نضغط على الرئيس أوباما؟ إنه يصغي إلى نخبة من التكنوقراط في فريقه الاقتصادي ممن لم يشغلهم قط الفقراء والشغيلة على نحو جاد. إنه مسحور بذكائهم و قد أغوته مكانتهم المؤسسية وعلاقاتهم بوول ستريت. ويصح الأمر نفسه على فريقه الامبريالي الجديد في السياسة الخارجية. تدعو نسخة الرئيس أوباما الكاريزمية من الاستثنائية الأمريكية إلى الليبرالية الكينزية الجديدة في الداخل و الليبرالية المحافظة الجديدة في الخارج. وهو أمر مربك للبعض لكنه واضح بالنسبة لدعاة الدين النبوي والعلمانيين الذين يحبون الفقراء والشغيلة.

لكن ما يثير الإعجاب أنه تمكن من التعبئة اعتماداً على البلاغة الديمقراطية بينما انتهى به الأمر إلى سياسات تكنوقراطية. لقد رأينا هذا من قبل. إن له غرائز تقدمية. هل سيصمد؟ ولن نتحدث حتى عن برنامج الرعاية الصحية. يا إلهي.

ولكن، عندما نتحدث عن الدين النبوي فنحن إنما نتحدث عن شيء فاتن، شيء ينطوي على مخاطرة، وهو يتصل بكل العرى مع الفضيلة المانحة للاقتدار التي هي الشجاعة؛ الشجاعة في توسيع التقمص، وتوسيع المخيلة، والتفكير على نحو نقدي، والتنظيم، والتعبئة، وربما، كشأن الأخ مارتن لوثر كنغ الابن، دفع الثمن الأقصى. لكن الأمر كله يتمثل في أن تكون شاهداً. أن تكون شاهداً، ذلك هو فحوى النداء. وذلك هو مدار المهمة.

وأنا سعيد أن أكون شاهداً هنا. شكرا جزيلاً لكم.

7

حوار

جوديث بتلر وكورنيل ويست

إدواردو منديتا: جوديث، هذه الحال، الحال أو الشرط المتصل بالمنفى، هل يمكن لنا أن نترجمه إلى أخلاق عامة نقدّمها للمواطن الأمريكي؟ كيف يمكن لنا أن نترجم ذلك إلى أخلاق مواطنة في سياقنا الحاضر؟ أم هل هي تنطبق على اليهود فقط؟

جوديث بتلر: إدواردو، بودي القول إنني أعتقد أن علينا أن نبدأ من التمييز بين المواطن وغير المواطن، ذلك أن لدينا أيضاً سياسة تتضمن رفض منح المواطنة لقطاع كبير من السكان الذين، بالرغم من هذه السياسة، يعملون هنا، ويكوّنون هويّتنا، ويمكن حتى القول إنهم يؤثرون في تحديد من يُعدّ من السكان الأصليين أو يحصل على مكانة المواطن الأصلي، لأنهم ليسوا مؤهلين ولا حاصلين على حقّ الاقتراع.

يُساورني القلق كثيراً بصدد استخدام المواطنة كإطار دون التفكير فعلياً في الكيفية التي يُفرض بها التمييز بين المواطن وغير المواطن هنا. يقلقني أن الكثير من أفكارنا الخاصة عن التعددية وحتى أفكارنا عن روح الانتماء إلى الجماعة تفترض بالفعل جماعات تتمتّع بحقّ الاقتراع أو جماعات مرئية بالفعل. ولكن كيف تأتّى لهذه الجماعات أن تحصل على القبول عبر إنتاج ومحو الجماعات المهمّشة التي لا تمتلك حقّ الاقتراع.

إذن فأنا أودّ الكلام على تلك العلاقة. ما الذي يحقّق الاقتحام؟ ما هي اللحظات التي يتمكن فيها السكان الذين لا يحملون أوراقَ عمل أو السكان دون مواطنة من الظهور بالرغم من ذلك؟ أعتقد أن ترديد النشيد الوطني في العلن في لوس أنجلوس من قبل عدد من العمال الذين لا يحملون وثائق كان لحظة مدهشة، حيث رُدّد النشيد بالأسبانية والإنجليزية في آن واحد.

لكني أعتقد أن هنالك طرّقاً أخرى لابدّ أن نكسر بها سطح فقدان الذاكرة في سياساتنا اليومية بما يتيح لنا رؤية هؤلاء العمال الذين نعتمد عليهم، والذين لا نشملهم بأيّ حقوق، هؤلاء الناس الذين يعيشون هنا يملؤهم الخوف من أن يصيبهم مرض لعدم وجود إمكانية ضمان صحيّ لهم، ولا شيء يضمن قبولهم في المستشفيات دون معوقات.

لذلك ربما كان لدينا منزوعو ملكية بيننا ونحن لا نكفّ عن التفكير بهم، أو أننا أخفقنا في التفكير بهم على نحو مستمر، ونحن بحاجة إلى التفكير في أيّ الأخلاق العامة يمكن أن تساعدنا في إعادة التفكير في العلاقة بين المواطن وغير المواطن الآن.

ميندينا: سؤال آخر، بصيغة أخلاق الذاكرة هذه؛ ألن يجعلنا ذلك، ربمـا، نبالـغ فـي الحنيـن إلى الماضـي، ويجعـل أنظارنـا مصوبة إلى الماضـي على الـدوام؟ وعندها قد نضيّع رؤية الكيفيـة التي نقيس بها التقـدم. كيف يمكننـا البدء في التفكيـر بالتقدم إن كنّا نفكـر دائماً من منظور أخلاق الذاكرة، أو إحياء الذكرى؟

بتلـر: لا أعتقـد أن الأمر يتعلق بأخلاق الذاكـرة أو إحياء الذكرى. ربمـا كان «التذكـر» بمصطلح بنجامين أمراً مختلفـاً قليلاً. ليس الأمر أننا نلتفت إلى الماضي ونفقد أنفسـنا في الماضي. الأمر بالأحرى أن الماضي يبرق في ما يسـميه «زمن الآن Jetztzeit». ما يحدث حقاً أن ما يسـميه صورة من الماضي يعترض شـيئاً ما يتعلـق بحاضرنا، لكنني أعتقـد أن بإمكاننا ترجمـة ذلك بطرق مختلفة عدة. يظهر داخل حياتنا المعاصرة تاريخُ اضطهاد غير موثّق أو مؤرشـف يجعلنا نعاود التفكير فـي التواريخ التـي رويناها عن كيفية وصولنا من مـكان ما في التاريخ إلى الحاضر.

وأعتقـد أن له أيضاً بالغ الأثر في إنتـاج أزمنة متلاقية في الحاضر، وهو ما يتيح لنا إعادة توجيه أنفسـنا بطرق لا تركّز على الهوية بمعناها اللاسياسي فلا ننشغل بالبحث عن تاريخنا الخاص أو شعبنا الخاص، لكن يتضح أن ثمة تاريخاً ملموساً يعترض تاريخَنا على نحو أساسيّ. أعتقـد أن مثـال كورنيـل عـن طمـس الإبـادة الجماعية ضد السـكان الأصلييـن في هذه البلاد هو لحظة من هذا النوع تحديداً. هل نسـمح لفقـدان الذاكـرة هـذا أن يسـتمرّ؟ ما هـي اللحظات العامـة التي تفلق فقدان الذاكرة هذا؟

لا أعتقد أنها تدعونا إلى الماضي فقط أو بالأحرى تسمح للماضي بدخـول الحاضـر، لكنهـا تعيد توجيهنا نحو فكرة أوسـع عـن العدالة الاجتماعية.

لذلك لسـت متأكدة بصـدد التقدم. أرى أني ربمـا كنتُ أقرب إلى بنجامين وكافكا في هذا المجال.

كورنيـل ويسـت: وأنـت تضعين جنباً إلـى جنب السـطر الأخير لمقـال أدورنو Adorno العظيم عن التقدم، وفيه يعرّف التقدم على أنه مقاومة التيار السـائد، حيث البديل هو الاستسـلام، أنت تضعين ذلك السطر إلى جانب السطر الأول من كتاب ماركوز Marcuse الإيروس والحضارة Eros and Civilization: «كلّ التفكير اليوتوبي يسـتند إلى ذكرى وَفرة ما».

تلـك هـي صلـة ماركـوز الرومانتيكية مع شـيلر. أدورنـو أكثر منه عبوساً في ديالكتيكه، إنه أقرب إلى كافكا.

لكنه توترٌ آسـر. أدورنو، شـأنه شـأن بنجامين، يثير الشكّ في فكرة مهيمنـة عن التقدم. بالنسـبة لهما تمثّل هذه الفكرة عـن التقدّم كارثة، وأفضـل ما نفعـل – الديالكتيك متوقف – أن نضع قدمنا على دواسـة التوقف لنوقف النخبة المسـيطرة عن نهب كلّ شـيء ببساطة. ذلك ما كانـت تتناولـه محاضـرة أوباما. كان يقـدم بإيماءة واهنـة الحاجة إلى إيقـاف جنون الحضارة الرأسـمالية؛ التفكير قصير الأمـد، أزمة البيئة، الاحتبـاس الحراري، وما إلى ذلـك. لكن بلاغتـه الديمقراطية كانت رمزيـة وحسـب: المحتوى يكمن فـي سياسـاته التكنوقراطية. يدخل أوباما هنـا متمتّعاً بالكاريزما والبلاغة الرائعـة. يبدو لطيفاً. نحن نعلم

أنه لو بدا مثل المرحوم العظيم إسحق هَيز Isaac Hayes[1]، لما فاز في تلك الانتخابات.

لكننا نحب أخانا. نحب أخانا. إنه الوجه الودود لإمبراطورية الولايات المتحدة في تدهورها النسبي لا أكثر.

لكن عليك أن تضغط دواسة التوقف. ولن يتحقق ذلك إلا بالمواطنين القادرين على التقمص والتخييل المُنظّمين والمُعبّئين لغايات وأهداف ديمقراطية عميقة. ذلك جزء من الاعتراض اليوتوبي. أوقف الجنون الذي يعمل في أغلب الأوقات عندما يتعلق الأمر بمعاملة الفقراء والشغيلة.

بتلر: أعتقد أن الحركة نحو الأمام تختلف عن التقدّم. أحد الأسباب التي تجعل التقدّم مرتبطاً بالكارثة أنه يُنتج حطاماً يعجز عن استيعابه في بنيته السردية، بحيث أن الحطام يبقى يتراكم. ما الذي يتعذر الدفع به إلى الأمام؟ ما الذي يبقى متروكاً في الخلف؟ هنالك دائماً شيء ما يُترك في الخلف، خصوصاً في حالة الأفكار العدوانية عن التقدم التي تُشهر وعداً بنوع من الخلاص النهائي.

منديتا: أنا أفكّر فِي إطار السؤال المطروح؛ نحن نربط التقدّم بالعلمنة التي هي لحظة في التحديث. وكنت أهدف من السؤال أن أعرف منك كيف يمكن لنا فكّ ارتباط التقدّم التحديثي بالعلمنة؟ لقد أظهرت كيف أن لدينا كلّ هذه الموارد العجيبة في فلاسفة يهود أقحاح. إن قُيّض لنا أن نتحرك إلى الأمام فسيكون علينا التخلّي عن ذلك.

---

(1) إسحق هيز: موسيقي وكاتب أغانٍ أمريكي أسود ذائع الصيت من رواد موسيقى السول. (المترجم)

بتلر: إن مما يقلقني حقاً أن بعض الأطر المفهومية التي نستخدمها في ربط العلمنة مع التحديث تفترض في الواقع أنواعاً معينة من الأديان بوصفها الأديان المناسبة. أيّ ديانة تمّ علمنتها؟ أيّ مجموعة من الديانات تُركت في الخلف، وهي تمثل الآن، كما يمكن أن يقول توماس فريدمان Thomas Friedman[1] عن الإسلام، ما قبل الحداثة؟

لذلك لست متأكدة من أن العلمنة قد أتت بكلّ الديانات معها. يمكن لنا في الواقع أن نخصص بعض الوقت للتفكير في إمكانية أن يوجد نوع من الاشتراط المسيحي الافتراضي المسبق وإن كانت مسيحية منفصلة أيضاً، بمعنى ما، عن اليهودية وهو ما لا يفعله كورنيل بالطبع وإن كانت كلّ الأديان الأخرى التي بقيت عاجزة عن التعبير عن نفسها هنا اليوم لها أهمية بوصفها جزءاً من تلك القصة.

أعتقد أني متخلفة كثيراً هنا. لم أصل بعد إلى هذا السرد.

ويست: أعتقد أن هناك معنيين للعلمنة مهمّين.

الأول، أعتقد أن من المهم جداً أن نقرّ بالفتح الأخلاقي والسياسي الذي حققتْه الليبرالية ضدّ الملوك، لأنك عندما توفر ذلك الفضاء من الحقوق والحريات على طول الساحة وعرضها، خصوصاً إن كانت واسعة في تقمّصها وخيالها تشمل الجميع بذلك المعنى فإن ذلك لفتح تاريخيّ عظيم، بالرغم من أنه يبقى هشّاً وزائلاً.

(1) توماس فريدمان صحفي وكاتب عمود أمريكي يكتب للنيويورك تايمز. فاز بجائزة البولتزر ثلاث مرات.

فـي الوقت نفسـه، مـن الواضـح أن الأطروحـة الفيبرية عـن إزالة السـحر عـن العالـم التـي نتـج عنهـا التـزامٌ أقلّ بـكلام الربّ ليسـت صحيحة. لم تكن صحيحة في الولايات المتحدة قطّ، ولكنها بالتأكيد ليسـت صحيحـة فـي كلّ أرجـاء العالـم الآن. لذلـك علينا التمسّـك بالفتح الليبرالي السياسـي، الأخلاقي، ونحـاول أن نحقّق الفتح على المسـتوى الاقتصـادي بصيغ الدمقرطـة، ولكن علينا أن نقـرّ أيضاً أن دوركهايـم Durkheim كان فـي الواقـع أكثر صواباً مـن فيبر Weber، فـي كتابه الأشـكال الأوليـة للحيـاة الدينيـة Elementary Forms of Religious Life. فكّـروا فـي الصفحة 431. يقول إن هناك شـيئاً أبدياً فـي العبـادة والإيمان. وإذا مـا تحوّلت عن كلام الربّ فإنك سـتنتهي إلى عبادة السوق أو لواحقه وتجهيزاته. يمكن لك أن تنتهي إلى عبادة وثنيـة للكثيـر من الأشـياء الدنيويـة. إنه لأمـر يذكّرنا برواية جوزيف كونراد قلب الظلام.

سـوف تثمّن شـيئاً مـا. ما هو؟ هـل هو كورتـز والعـاج؟ ذلك هو كونـراد، 1899، نقد الوثنية. المسـيحيون من أمثالي يقولون إن عليك أن تبقـى أبـدَ الدهـر يقظاً في نقـد الوثن. لمـاذا؟ لأن الوثنيـة تخترقنا جميعاً.

لكنك سـوف تثمّن شـيئاً ما. إن كنت تُعلي من شأن شيء يسحبك من نفسك ويدفعك إلى المزيد من المحبة والتضحية من أجل العدالة، سيكون ذلك أفضل من سيارة الليكزس التي تحصل عليها. لا مَهرَبَ من البُعد التقوي في كونك إنساناً.

بتلر: هل يمكن لي أن أطرح سـؤالاً على كورنيل؟ كورنيل، كلّمنا

عن تثمين شيء ما، وتقييم شيء ما، وعبادة شيء ما. هل هذه الأشياء متداخلة في معجمك؟

ويست: أفضل الاكتفاء بالقول «أثمّن». لنقل «أثمّن» فقط.

بتلر: لنقل «أثمّن» فقط؟

ويست: نعم.

بتلر: أنت تتراجع.

ويست: ما هو الفرق برأيك؟

بتلر: لا أعلم. إنه أمر يثير الاهتمام. من جهة، أنت تتكلم عن العبادة، وتتكلم عن اليقظة تجاه الوثنية. بالنسبة للكثير من الناس العبادة ضرب من الوثنية. أنت في الواقع تقدم تمييزاً. كنتُ أفسح الطريق أمامك فقط.

ويست: عليّ أن أقرّر إن كنتُ سأمضي في ذلك الطريق أم لا.

منديتا: هذا سؤال آخر بينما أنت تفكّر في السؤال الأول. إنه سؤال أوحى به عمل يورغن هابرماس. ألا تعتقد ربما أن دولتنا لم تتمّ علمنتُها بما فيه الكفاية؟ إنه من الجانب الآخر. دعوتنا إلى قبول تعددية العقائد الدينية وفهمها. ولكن هنالك شيء يُسبّب لي غصة، وهو عندما يستدعي الرئيس الربّ دائماً بالقول «ليبارك الربّ أمريكا» كما لو كنّا نأمر الربّ.

من جهة أخرى، وبوصفك مواطناً نبوياً، كيف تشعر اتجاه ذلك، عندما يستدعي الرئيس الربّ؟

ويست: لا يعجبني ذلك. إنه يشبه قول بيلاطس «أيها المسيح أنا أحبّك حقاً ولكن يجب أن تموت»، إنه سطر في أدائه دوره. لكنه جزء من بلاغة الحالة.

لكنني لا أنظر إلى هذا الأمر بكلّ هذه الجدية، إنه يشبه قول الرئيس في كلّ كانون ثاني: «لا توجد مشكلة لا نستطيع حلّها لأننا أمريكيون»، إنــه ديانة الاقتدار فقط، وهي جزء من فهم الأمريكيين لأنفســهـم. إنها كذبة. هنالك مشاكل لا يستطيع الأمريكيون حلّها.

ولكن ذلك يتمّ بمعنى الطاقة التي تولّد مزاجاً حيوياً وما إلى ذلك.

لكنني أودّ أن أقول هذا بصدد النقطة التي طرَحْتَها على البروفيسور هابرماس. العلمنة شيء واحد. الأولوية بالنسبة لي هي دمقرطة الدولة وهي ما يتعلق بالقدرة على الإخضاع الجدّيّ للمساءلة النخب الصناعية وأغنياء المال واستجوابهم، الذين جُنّ جنونهم بمعنى القوة والمكانة وإعادة تشكيل الأمة والكثير من العالم على شاكلتهم. ذلك أمر شديد الخطورة. إنه خطر جداً وخطورته تشبه خطورة الملوك والملكات الذين كانوا يُجنّ جنونهم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، نُخبٌ لا تخضع للمساءلة. إن تاريخ الديمقراطيات هو صحوة الشعوب التي تحاول أن تفرض نوعاً من التنظيمات ونوعاً من السيطرة عليهم من أجل الصالح العام. من الواضح في أغلب الأحوال أن النخب لا تضع المصلحة العامة والمصالح المشتركة إلا كفكرة لاحقة لحسابات السوق.

منديتا: عندما تكلمتَ عن الاعتراضات اليوتوبية كنت أفكر مباشرة بإرنست بلوخ Ernest Bloch، ليس فقط كتابه مبدأ الأمل The Principle of Hope، ولكن أيضاً وعلى نحو خاص كتابه الإلحاد في المسيحية Atheism in Christianity. وفيه يبدأ بالقول إن على المسيحي الحقّ أن يكون مُلحداً، والمُلحد هو المسيحيّ.

إن هذه علاقة مع ما هو ضد الفتشية، وضد الوثنية، كيف يمكن لنا

بينما نبقى مسيحيين بعمق أن نرتقي إلى تحدّي بلوخ ذاك؟

ويست: أعتقد أن علينا أن نعيش ذلك التوتر. يجب أن نعيش ذلك التوتر. عيشنا ذلك التوتر يعني أننا نتطلع دائماً إلى المزيد ثم نفشل بعدها، ولكننا نضع موضع المساءلة الطرق التي نصبح بها مهتمين بالأوثان أو الطرق التي لا نكون فيها قادرين على التقمّص بما فيه الكفاية، التخيّل بما فيه الكفاية، الشجاعة بما فيه الكفاية.

لكني أعتقد أن ذلك النوع من التوتر المبدع هو المكون الرئيس لما يعنيه أن نكون بشراً، بصيغة أن نملك مُثُلاً نخفق في تطبيقها. حسناً، لا تريد أن تتورط في كلام الربّ. هناك دائماً فجوة بين مُثلك وما هو واقعيّ، وتلك الفجوة هي المكان الذي يجب أن تعيش فيه. وسيكون ثمة توتر. بالطبع، بالنسبة للأشخاص المتديّنين، الأمر وثيق الصلة ليس بالربّ فحسب، ولكن بكلّ القصص المتنوعة التي تحاول أن تبقينا صادقين وأن تبقينا صريحين بصدد الكيفية التي نقّصر بها عندما ننجز بعض الفتوحات.

لكن ذلك سببٌ آخر في أن لحظات ثورية معينة - يمكن أن تكون لحظة ألان باديو Alain Badiou[1] عام 1968 في باريس، والحدث الذي يعني الكثير بالنسبة له، ويمكن أن تكون الحركة التي قادها مارتن لوثر كنغ الابن، أو يمكن أن تكون تمرّد ستون وول Stonewall rebellion[2]، أو تكون الحركة الشعبية في تسعينات

(1) ألان باديو أستاذ جامعي فرنسي عُرف بآرائه اليسارية المتطرفة. (المترجم)

(2) تمرد ستون وول مظاهرات تلقائية قام بها المثليون في نيويورك عام 1969 ضد الشرطة وسُجلت بوصفها الأولى في سعيهم للحصول على الاعتراف. (المترجم)

القـرن التاسـع عشـر[1] - هذه اللحظـات التي ظهرت فيها شـجاعة لا تُصدق لإخوان لنا في الإنسـانية كانوا مستعدين للمجازفة بكلّ شيء، وأميـل إلـى القول نفسـه بصدد الكفاح ضد الفاشـية. أنـا متضامن مع تشرشـل. وهو أمر نادر بالنسـبة لـي. إنه يحارب الفاشـية. وهو يؤمن أن السود من فئة دون البشر، وقد دعم الكولونيالية في الهند وإفريقيا، لكنه يحارب هتلر. أنا في جيشه لأني أحارب هتلر أيضاً. لكني أمتلك أموراً أخرى تتعلق بسيادة البيض لابدّ لي من الاهتمام بها ما أن تنتهي الحرب. هل تجدون في هذا معنى؟

منديتا: بالتأكيد.

بتلـر: إنه أمر طريف لأنه عكس القول بأن عليك أن تحبّ شـعبك أولاً. عليك أن تحبَّ شـعبك أولاً، ولكنك بسـبب المبادئ السياسـية أحيانـاً؛ عليك أن تضع شـعباً أخر أولاً ثم تعود إلى شـعبك فيما بعد. أمرٌ طريف.

ويست: هذا صحيح وهذه طريقة رائعة في التعبير عن الحالة.

(1) الحركة الشعبية في تسعينات القرن التاسع عشر في أميركا قادها الفلاحون والمزارعون ضد الفساد والتضخم. (المترجم)

8

مناقشة ختامية

جوديث بتلر، يورغن هابرماس
تشارلس تيلر، كورنيل ويست

كريغ كالهون: أودّ فقط أن أمهّد السبيل أمام المتكلمين الأربعة جميعاً للكلام مع بعضهم بعضاً بإيجاز في نهاية المطاف. وسأفعل ذلك من خلال محاولة تقديم موجز لما قالوا بحيث يكون بإمكانهم التحدّث فيما بينهم بصدد الطريقة التي أسأتُ بها فهمَ مقاصدهم.

أحدُ الأشياء التي سمعناها هنا أن العلمانية ليست مجرد مشكلة تتعلق بالدين. وهي ليست حتى مجرد مؤسسة سياسية. العلمانية، مشكلة العلماني، يجب أن تُفهم على أنها تتعلق بالسكنى في عالم مشترك دون أن تتوفر منطلقات شاملة أو أفكار تتعلق بتعالي ذلك الوجود الدنيوي مشتركة. وهي مشكلة تنشأ من كوننا نجد أنفسنا في ذلك المأزق معاً، بينما التاريخ الذي يمثّل، في آنٍ واحد، ثقل

التاريخ الماضي والانفتاح على المستقبل، هو نتاج القوة والكارثة، لا التقدم وحده، كما أخبرنا كورنيل. وهي حالة توّفر فرصة للسياسة، بمعنى صناعة عالم مشترك، على الأقل جعل المؤسسات الاجتماعية جزءاً من ذلك العالم الذي تجعله مشتركاً في علاقة مع تنوّعات وعلاقات معطاة تاريخياً، بالمعنى الذي قصدته حنّة أرندت. وعلى جانبي ذلك التنوّع نجد الدعاوى المتنافسة على الفوز بالشمول ورفضه.

أما المأزق فهو التنوع الذي حدثتنا عنه جوديث، وهو تنوّع يضم أناساً لا يريدون الإقرار بالتنوع ويصرّون على امتلاك الشمول بطريقة أو أخرى. وهنالك قضايا تتعلق بالقوة والإقصاء تهيكل هذا الأمر على أسس دينية وغير دينية.

ثم لدينا مشكلة التضامن، تأسيس انتماء متبادل. وهذا يتضمن المواطنة ولكنه، كما قالت جوديث للتو، لا يقتصر عليها. إنه ينبني بوساطة القيود على المواطنة.

في هذا السياق، لدينا أسئلة تصدّى لها كلٌ من يورغن هابرماس وتشارلز تيلر عن القدرة على التشارك في عالم منطقي، التشارك في قناعات مشتركة، وجعل ذلك الأساس لخلق المؤسسات وحلّ المشاكل عبر الدولة. وهنا يتقدم إلى الصدارة التوسط المنطقي في الديمقراطية والأشكال الجمهورية للحكومة. تحدّث يورغن هابرماس عن محاولة عزل ما لا يمكن التشارك فيه عن ذلك، والعثور على طريقة للبقاء في ميدان ما يمكن التشارك به، مع تقويس اللغة والمشاكل الأخرى التي تحدّ من التشارك، والاعتماد على أخلاق الخطاب.

تشارلس تيلر تحدّث عن الحصول على الاعتراف، كما يميل إلى القول، بنوع من عدم التناسب لأصناف وحدود مختلفة لا يختصّ بها الدين وحده ولكنها تمتد عبر تشكيلة من أنواع الاختلاف، وكذلك عن ممارسات الاعتراف والضمّ وضبط النفس في وجه عدم التناسب.

تحدّثتْ جوديث بتلر عن حماية الغيرية في هذا السياق بوصفها أساسية أيضاً وبوصفها شيئاً لا يُفهم على نحو كامل في التوسط المنطقي، وعن تأسيس الخصائص المشتركة هناك، والمشاركة بمعنى الاعتراف بالمعاناة والالتزام تجاهها، لا الالتزام بالهوية، وعن الحالة المتصلة بالمنفى التي تشكل كلّ هذا؛ فكرة عن العدالة في وجه القوة والعنف وهي تُدفع إلى الصدارة، إن كنتُ أحسنتُ الفهمَ، بوصفها أيضاً أساساً للخواص المشتركة، على نحو ربما يشبه ذلك التكوين المنطقي للقناعات والممارسات المشتركة، وهو يأتي أحياناً من مصادر وتقاليد دينية.

لَفَتَ كورنيل انتباهَنا إلى بُعد آخر هو خلق التقمّص، وإن شئتَ شعر الدين وفنّه وموسيقاه، والدين نفسه، النبوءة ردّاً على الهيمنة، والتنافر، والمحنة، ملاحقة الكارثة، كما عبّر عنها. وأودّ أن أضيف إليها التغلّب على العمى، أن تجعل نفسك قادراً على الرؤية، أن تعثر على الموارد لرؤية ما تفتقد، وهي أيضاً ليست ببساطة عملية التشارك في مجموعة من القناعات أو تمكّن الدولة من حلّ مختلف المشاكل. لقد أوحى أن هذه مشكلة في الدين كما هي في غيره.

كان لدينا خطاب عن الطريقة التي نتمكن بها من تحقيق أساس

مشترك للسياسة والقناعات المشتركة، خطاب متجذر في القيد المكّبل لتلك الإمكانية على تحقيق الخاصية المشتركة، أولاً مع تشارلس تيلر الذي تحدّث عن تشكيلة واسعة من المواقع التي لا تتوفر أرضية مشتركة تامة بينها وتتّسم بعدم التناسب، ثمّ مع جوديث بتلر التي تكلّمت على البدء من الغيرية والتنوع. كانت لدينا مناقشة لمركزية التقمّص، إن ذلك لن يحدث في الخطاب العقلاني وحده، إن حدث على الإطلاق. أعتقد أن كورنيل ركز على ذلك.

هل فهمتُ ما قيل فهماً صائباً على نحو جزئي على الأقل؟ تشارلس؟

تشارلس تيلر: أعتقد أنك فهمتَ الأمرَ بصواب يجعل من الضروري أن ننتقل إلى المرحلة التالية.

أرى أن هنالك موضوعة شديدة الأهمية نشأت من أحاديثنا نحن الأربعة تستحقّ النظر فيها، وهي تمضي إلى ما وراء مسألة الطريقة الساكنة التي يتعايش فيها الدين واللادين وتنظر في الطريقة التي تستطيع بها هذه الاستبصارات العميقة جداً القفز على الحدود من الديني إلى اللاديني أو من اللاديني إلى الديني.

لقد تولى يورغن هابرماس هذا الأمر تحت مسمى ترجمة أفكار دينية معينة إلى العقل العلماني. وأرى الأمر نفسه لدى جوديث بتلر وكورنيل ويست. دعوني أقدّم المثال الذي أحبّ النظر فيه، وهو شديد الأهمية هنا، فكرة أرندت أننا لا نختار الناس الذي نشاركهم العالم. فكرة الاختيار عميقة الخطأ.

لدينا هنا فكرة لاهوتية، يهودية ومسيحية، عميقة: العالم منحة.

لقد مُنِحْنا أحدُنا للآخر. ولا خيار لنا. إنها جزء ممّا نحن عليه، هذه المنحةَ.

ثـم تأتي أنت وتأخذ الأمر خـارج المنحة، إلى حـدّ ما، وتترجمه خـارج الفكرة اللاهوتية عن المنحة تلك. هـذا يربطنا مع النبويّ مرة أخرى. ما هو رأيُنا في هذه العملية؟ إن هذا، كما أرى، سؤال طريف يمكـن أن نختلـف بشـأنه. هل تنتهـي هـذه العملية في نقطـة معينة؟ أتَسْتَهلك، إن صـحّ التعبير، أفـكار الجانب الآخر ثم تقـوم بنوع من الترجمة لها إلى عالمك الخاص وتنسى المصدر؟ أم أن هناك شيئاً ما من حيث المبدأ، لانهائيّ، غير قابل للاستهلاك، بصدد هذا النوع من التبادل؛ والذي هو، على نحو طريف، الجانب الايجابيّ، أما الجانب السلبيّ فهو النزاع من أجل العلمنة ضد الدين أو الدين ضدّ العلمنة؟

المثـالُ الآخرُ هـو بالطبع لجنة الحقيقـة والمصالحة في جنوب أفريقيـا، والتي هي بالتأكيد فكرة التسـامح المسـيحية وقد ترجمت وقُدّمت في سياق آخر.

بكلمات أخرى، نسـأل ونحـن نفكّر في الطريقـة التي يمكن أن نتعايـش بها متديّنين وغير متديّنين، أنقوم بالترجمة ثم ينسـى أحدُنا الآخر ببسـاطة؛ أم أن هذه من حيث الإمكان عملية لا تنضب، وهو ما أراه؟ إن هذا الأمر يستحقّ النظر والتدبّر.

جوديـث بتلـر: أنا سـعيدة لأنك ركّـزت على مشـكلة الترجمة، تبدو لي شـيئاً كلاكما أشار إليه... أنتما الاثنان استخدمتما مصطلح ترجمة، لكنني لم أسـمع في الواقع أيّ تأمّل فيما تعنيه الترجمة أو ما يحدث فعلاً عندما تقع الترجمة.

بالطبع، لأني منشغلة ببنجامين فأنا أعي تماماً أن الترجمة عملية شـديدة التعقيـد. ويبـدو لي أن الطريقـة التي اسـتخدم بها مصطلح الترجمة مؤدّاه أن الدعوى الدينية عندما تُترجم إلى العقل العلماني، فإن الجزء الدينيّ منها يُترك جانباً والترجمة هي استخلاص للعنصر العقلانـي بالفعل مـن الصياغة الدينيـة، ثم نحن نتـرك الديني جانباً بوصفه نفاية زائدة.

لست متأكدة من أن الترجمة تعمل على هذه الشاكلة. أتساءل إن لم تكن أصداء الفضلة اللاهوتية مستمرة تتردد داخل ما نفهمه على أنـه العلمانـي. أعتقد أن هذا أمـر كبير الأهمية. كمـا أعتقد أن هناك تفسيرات للشمول، وهو أحد الأشياء التي كنتُ أحاول استقصاءها، تفسيرات للشمول، للمسـاواة، ولنقل التعايش تنبعث من الخطاب الديني. ولست واثقة أن بالإمكان فصلها عنه.

أنا شخصياً غير مهتمة كثيراً بالمشترك، والذي أعتقد أن كريغ... أعتقد أن غير المشـترك، أو ما لا يمثل جزءاً من المشـترك، أو ما لا يمكن أن يصبح مشـتركاً حقاً أبداً، هو ما يؤسـس فعلاً للاختلافات المحـددة، والـذي يصبـح أيضـاً الأسـاس لعلاقة أخلاقية تؤسـس الغيرية لا المشـترك بوصفها الأسـاس للروح الأخلاقية. أعتقد أننا غيـر قادريـن على التوفّر على التقمّص، ولا علـى العلاقة مع معاناة الآخرين دون ذلك الفرق التكويني.

أعتقد أن هاتين النقطتين هما النقطتان اللتان أردتُ أن أقدّمهما.

ولـدي نقطة صغيـرة أخيرة. يبدو لـي أن يورغـن هابرماس كان يقول إن الحوافز الدينية شـيء، لكن إضفاء الشرعية يجب أن يتخذ

شكلاً عقلانياً متميزاً عن كلّ ما يقودنا الحافزُ الديني إلى الاستبصار به في ذلك العقل...

كالهون: التبرير.

بتلر: نعم. يبدو لي أن تشارلس تيلر كان يقول فعلياً إن بالإمكان وجود أنماط دينية من التقويم عليها في نهاية المطاف أن تخضع للدولة المحايدة. أعتقد أن هذه الأنماط من التقويم، والتي تتضمن خططاً تبريرية، تُتَرجم هي أيضاً إلى الدولة «المحايدة».

أتساءل ما الذي يجعل أيّاً منّا يعتقد أن الترجمات ناجحة، أو أن الترجمة يمكن أن تنجح بالفعل. أتساءل إن كان يمكن لها أن تنجح بالفعل.

كالهون: إن فهمتُ ما قيل فإن هذا سؤال موّجه إلى يورغن وتشارلس، من موقع لا يفترض التشارك لكنه يَقترح أن الغيرية يمكن أن تكون الشرط الأكثر أساسية والشرط المركزي الأكثر أخلاقية...

بتلر: كان ذلك موجهاً لك (كالهون).

بروفيسور كالهون: هذا ما ظننتُ أنك قلت في حديثك، وأعتقد أن ما لخّصته هو الحديث. ذلك إذن يزيد من أهمية هذه الفكرة القائلة إن الترجمة يمكن أن تؤسس التشارك، إن كانت تجسّر هذا النوع من الغيرية.

السؤال إذن لكلّ واحد منكم هو هل تعتقد أن الترجمة يمكن أن تؤدي عملها بالمعنى القوي للكلمة؟

بتلر: وإن صحّ ذلك فكيف؟

يورغن هابرماس: سأعود إلى الترجمة، ولكن دعوني أعبّر عن شعوري بأنني في مأزق مزدوج بعد سماع كورنيل ويست. على مبعدة بضع مئات من الأمتار عن وول ستريت هنا، نسمع من لا يتكلم عن الكلام النبوي، بل يؤديه على نحو ما؛ في نوع من البلاغة المؤثرة التي لا تكون الاستجابة الممكنة لها إلا أن تهبّ وتغيّر حياتك. لذلك فإن مواصلة الحوار الأكاديمي سيكون أمراً يدعو إلى السخرية.

الركن الثاني من المأزق المزدوج أننا هنا في مؤسسة ونلتزم بصيغة معينة.

والآن دعوني أعود إلى قضية الترجمة. بالطبع، ثمة إساءة تطبيق لما نعنيه عادة بالترجمة، حتى إن لم نتّفق كلانا على قصد واحد. ما أضع نُصْبَ عينيّ هو مهمة الترجمة لا من الخطاب الديني، ولكن من العروض التي تُقدَّم بلغة دينية إلى لغة عامة، وهو ما يتيح لنا التوصّل إلى أسباب تكون أكثر شمولاً من تلك الموجودة في اللغة الأصلية. إن إمكانية الوصول الأوسع إلى هذه الأسباب وقبولها هو الفكرة التي أربطها مع «العلماني»، أسباب علمانية بمعنى التعالي على الميادين الدلالية لجماعات دينية معينة، والوصول حتى إلى ما وراء حركة التعميم التي كانت مرتبطة في الأصل مع مصطلح «العلمنة» وانبثقت من داخل الكنيسة المسيحية على أيّ حال.

هنا في الولايات المتحدة، يواجهُني حتى أقرب أصدقائي من الفلاسفة في الغالب بحقيقة أن كلّ خطاب سيؤدي إلى خلافات إنْ أنت دفعت الجدال خطوة واحدة فقط أبعد من الاتفاق الظاهريّ.

إنهـم يقدمـون صـورة للغـة والتواصـل بوصفهمـا واسـطتين تنتجان الاختلافـات. بالطبـع، أنـا آخـر مـن ينكـر حقيقـة التعدديـة وحشـد الخلافات العقلانية المنسـجمة معها. لكنني أميل إلى تفسـيرها بصيغ اجتماعية تتعلق بنمو التعقيد الاجتماعي والتمايز الوظيفي، الخ.

أعتقد أن التواصل يعمل تحت الضغط المضاد الرامي إلى التوصل إلـى اتفاقـات، على الأقلّ عندمـا يتعلق الأمر بالسياسـة. عندما يتعلّق الأمـر بالسياسـة فـإن الأمر يشـبه التفاعـل اليومي وجهـاً لوجه. نحن نتحـرك فـي كلتا الحالتين في سـياق كثيـف، على الأقلّ في سـياق لا يكون أمامنا فيه إلاّ أن نتعاون، شئنا ذلك أم أبينا، سواء كنّا في المطبخ حسب نتعاون على طبخ وجبة طعام أو كنّا مجبرين على إيجاد طريق، علـى سـبيل المثـال، كما في هذا البلد، لتأسـيس خيار عـام في لائحة إصـلاح الرعاية الصحية. هناك ضغط يدعونا إلى التعاون لا يمكن أن نهرب منه.

فـي ظلّ هـذه الحالة، أجدُ، مثل رولـز، أن المصطلح الكانطي عن **الاسـتخدام العـام للعقل** فـي المجال السياسـي العـام ذو جاذبية؛ إنه يخدم بوصفه طريقة تسـاعد على تفسـير توقعات أخلاقية معينة بشأن المواطنة.

في هذه الشبكة المشوّشة واللارسمية من التواصل التي هي المجال العـام، يغلـب على عقول المواطنين دافع يدعوهم إلى المسـاهمة في العمليـة الديمقراطية التـي صُمّمت للتوصل، في نهايـة المطاف، إلى قـرار يهـدف إلـى برامج ملزمـة للجميع. تحت هـذا القيـد، أعتقد أن التفاعـل بيـن المواطنين المتديّنيـن وغير المتديّنين تحديـداً يمكن أن

يثير حدوساً مكبوتة، ومنسيّة، وغير مستخدمة مدفونة في مكان ما. يمكن للتفاعل أن يفعل فعله بالطريقتين. في أفضل الحالات، فإن القوة المعقلنة في جانب يمكن أن تلتقي بالصور القوية للغة كشف العالم في الجانب الآخر.

سَمِّه استدعاء متبادلاً لشيء لا يمكن أن يُقال إلا بلغتهم الخاصة. ولكن في هذا التواصل تكون لغات أناس بعينهم أكثر انفتاحاً، وعقولهم متاحة ومقبولة لدى حلقات أوسع، من أناس آخرين. إن مضت الأمور على ما يرام، فإن الناتج لن يكون خلافاً، ولا هو ترجمة صارمة أيضاً، ولكنه رفع ما هو غاطس في مصطلح جماعات دينية معينة إلى إمكانات دلالية عامة أوسع.

كالهون: كورنيل، هل يمكن استدراجك إلى هذا الحوار؟

كورنيل ويست: يبدو أن المسألة تتصل بنطاق التعميم، أليس كذلك؟

هابرماس: نعم.

ويست: أرى ذلك ممكناً، تماماً. ليس لدي ما أضيفه إلى ذلك.

تيلر: أودّ أن أجيب عن سؤال جوديث. لا أعتقد أن الترجمة هي الكلمة الأفضل، لقد استخدمتها فقط لأني أردتُ أن أشير إلى يورغن، إن لم يكن المعنى القديم للترجمة. عندما تكلّمت عن قسّ يتحرّك من أبرشية إلى أخرى كان ذلك يُسمى ترجمة أيضاً. لكنه قفزٌ فوق الحدود. وبالطبع ثمة شيءٌ تُرك جانباً. إنه سياق مختلف بالنسبة للمعنى.

لكن الظاهرة الطريفة أن هذه الاستبصارات عندما تقفز فوق هذه

الحـدود وتُلهـم الناس، ومن ثمّ قد تجد لغة أخـرى لها... وأنت على حقّ تماماً، فإنَ الشـرارة الأصلية تبقى تشـتعل هناك. إذا كان هذَا بُعداً آخـر للامبـالاة القائمـة، يختلف عن البعد السـكوني المتعلـق بكيفية حلّهـا بما يضمـن ألاّ نتقاتـل ونجعلهـا القواعِد الأسـاسـية، ويختلف عـن القـول «نحن جميعاً مصـرّون على مواقفنا ولا نريـد أن ننظر عن كثب إلى الطرف الآخر، لكننا سـوف نمتنـع عن القتال على نحو ما». إنـه مختلـف تماماً؛ إنه خطـوة حقيقية مبدعة ملهمـة، وهي كما أعتقد تستطيع في الغالب الأعمّ أن تتقدم بالجميع نحو الأمام.

ذلـك واحـد من أوجه عدم التشـابه، حيـث فكرة تسـوية الخلاف بصيغـة «مـن الواضح أن كلّ بنـود الخطاب العام سـتبقى كما هي إلى الأبـد؛ لأننا تمكنا من تحييدها لتناسـبهم جميعاً»، فكرة خاطئة برمتها خطأً شـديداً. توجد هـذه الظاهرة. ومن المهمّ جداً دراسـتُها. غاندي مثـالٌ آخر. تقرأ «الحكم الذاتي الهندي» Hind Swaraj [1] وعلى نحو مـا تصاب بصَدمـة تامة، لأنه شـديد العـداء للحداثة، وشـديد العداء للتصنيع، وشـديد العداء للتطـور. ولكن فيه رؤيا رائعـة عن المقاومة التـي تعتمد اللاعنـف تفعل فعلها وما يمكن أن ينجـم عنها. إنها تقفز فـوق مارتـن لوثر كنـغ وتقفز فوقه إلـى مانديلا. وهذا أمـر رائع. وهو يصـدر عـن محتوى هو خليـط من الفكر الهندوسـي وبعـض الإلهام المسيحي، وبالتالي يقفز فوق كلّ هذه الأسوار.

(1) كتاب المهاتما غاندي الحكم الذاتي الهندي الذي وضعه عام 1909، وفيه يطرح أفكاره الأساسية عن تحرير الهند من الاستعمار البريطاني. ويتضمن الكتاب هجوماً لاذعاً ضدّ الحضارة الغربية ودعوة لاعتماد التقاليد الهندية. (المترجم)

تلك كما أعتقد أكثر الظواهر قيمة في حياتنا المتنوعة. إن مجرد التفكير بها على أنها مشكلة لابد أن نجد لها لغة محايدة أمر خاطئ؛ إنه موقف حادّ لسنا بحاجة إليه.

كالهون: كانت هذه مناقشة استثنائية. شكراً لكم جميعاً.

كلمة الختام

قوى الدين المتعددة

كريغ كالهون

الديـن تهديـدٌ، إلهامٌ، مواسـاةٌ، تحريضٌ، روتين يبعـث الاطمئنان أو دعوةٌ لأن يضع المرءُ روحَه على راحته. إنه طريقٌ لإحلال السـلام وسبب لشن الحروب. وكما عبّر المصلح الإسلامي وعالم الاجتماع الايرانـي الكبير علي شـريعتي: «الدين ظاهرة مدهشـة تلعب في حياة النـاس أدواراً متناقضـة. يمكن له أن يدمّر أو يبث الحيوية، يسـتجلب النـوم أو يدعو إلـى الصحو، يسـتعبد أو يُحرر، يعلّم الخنـوع أو يعلم الثـورة».[1] لا غرابـة إذن أن تكـون الجـدالات عـن موقـع الديـن في المجال العام مربكة إلى هذا الحد.

---

(1) ورد في ليزلي هازلتن Leslie Hazleton، «بعد النبي» After the Prophet (نيويورك: دبلدي، 2009؛ طبعة كندل الإلكترونية).

إن بـروز الدين ما زال قادراً على إثارة الفـزع في نفوس المفكرين العلمانييـن الذين ظنوا دون شـك أنـه كان محكوماً بالأفول في وجه التنويـر والحداثـة. وقـد يكـون يورغـن هابرمـاس، وهـو أبـرز منظّر اجتماعي وسياسي في عصرنا، بين من أصابهم الفزع. ومؤكدٌ أنه أفزع آخريـن عندما أكدّ بعد عقـود من تحليل المجال العـام بصيغ علمانية تماماً، أن الدينَ يحتاج إلى أن يكون مركز الاهتمام.

بالرغـم من أن هذه القضايا تبدو جديدة للبعض فإنها تقدّم نفسـها لنـا ضمن منظـور ظلّ يتشـكل منـذ سـبعينيات القرن العشـرين. وقد تشـكّل بفعـل المسـيحية الإنجيلية وبـروز «اليميـن الدينـي الجديد» فـي الولايـات المتحـدة. ثم تكـرّس بفعل قلـق الغرب من الإسـلام، وهو قلق قديم لكنه تجدّد بسـبب الصراع بشـأن فلسـطين وإسـرائيل، والمواجهـات المسـلحة التي ظلـت متواصلة منذ حرب يـوم التكفير وامتـدّت إلى تكتيكات إرهابية انتشـرت في الغـرب، ثم أزمة الأوبك والوعـي بنمو ثـروة العرب، والثورة الإيرانية، وهجرة المسـلمين إلى أوربا. كما أن بروز المتشـددين اليهود يشيع الاضطراب في السياسة الإسـرائيلية (والسياسـة فـي بعـض الولايـات الأمريكيـة). وقد تأكد الإحسـاس بـأن الدين أمرٌ يزداد أهميـة في الحياة العامـة بنمو كلٍ من الإسـلام والمسـيحية حـول العالم بما فيه الاتحاد السـوفيتي السـابق ودول شـرق آسـيا. ويتمثل الإحسـاس بأن فهمه قاصر في التحالفات المحافظـة الجديـدة التي تقلـق الطائفة الأنجليكانية، وتربط القسـس الأفارقـة مع الأبرشـيات الأمريكية، وتجعل المثليـة قضية ذات أهمية خاصـة. المهاجـرون الأسـبان إلـى الولايـات المتحـدة لـم يغيّـروا

الكاثوليكية الأمريكية فحسب لكنهم التحقوا بأعداد كبيرة في كنائس العنصرة والكنائس الإنجيلية؛ وهو منحى حاضر، وإن كان أقل تعبيراً عن نفسه، في أمريكا الوسطى والجنوبية.

لكن الاضطراب والنزاعات بصدد الدين في المجال العام أقدم بكثير من هذا. لقد ظل الدين يشكل مصدر قلق بالنسبة للمجال العام الليبرالي منذ الحرب الأهلية الانجليزية على الأقل. كانت المجادلات حينها حادة. وقد دارت رحاها على صفحات المطبوعات وفي الاجتماعات العامة، وربطت بين أعضاء من مختلف الطبقات، ومختلف مناطق البلد. وحشدت أعظم مفكري تلك المرحلة كما حشدت أناساً لم يتعلموا القراءة. وتصدت لأهم الأسئلة بخصوص طبيعة المجتمع الانجليزي والمدى الذي يُسمح به للمواطنين باختيار مؤسساتهم ونظامهم الأخلاقي. كما أنها تصدت لأهم الأسئلة في الفلك والفيزياء، وطبيعة العلم، وإمكانية أن تغيّر المعرفة الجديدة العالم. لقد تصدّت في الواقع لأهم الأسئلة في الدين، وعلاقة البشر مع الرب، وإن كان الرب يتدخل في العالم الزمني وكيف؟ وكيف تتصل السلطة الدينية بالسياسة؟ لقد ساعدت الجدالات الانجليزية في القرن السابع عشر على خلق ما نُسميه اليوم العالم الحديث وكذلك فكرة العقل العام بوصفه جزءاً مركزياً من ذلك العالم. كما أنها أدّت إلى قتل الملك والحرب الأهلية. إن ظهور نظرية المجال العام المُعقلَن كانت تمثل جزئياً استجابة للصراعات المتشكلة دينياً. وهذه تركت العديد من أفضل مفكري القرن اللاحق خائفين بعمق من التعصب الحماسي والتطرف. الكثير من التفكير في المجال

العام كرّس نفسه لا لضمان الانفتاح ببساطة ولكن للسعي إلى ضبط المشاركين بطريقة تضمن أن لا يُتاح لليقين استئصال القدرة على استقبال آراء مضادة وأن لا يتحول الإيمان إلى «حماسة»؛ أي إلى عزيمة المبادرة المباشرة إلى الفعل اعتماداً على الإلهام دون توّسط الرويّة والعقل.

شغلت هذه القضايا حقبة تأسيس الولايات المتحدة، وتاريخ الولايات المتحدة يذكرنا كيف أنها ظلّت تتمتع بحضور مركزي على نحو متكرر. كانتِ حماية الحرية الدينية موضوعة مركزية في الجدالات التي شكلت كلاً من المؤسسات الفيدرالية والحكومية. وكانت حماية أولئك الذين يعتنقون إيماناً غير مسيحي، أو لا يعتنقون أي إيمان ديني على الإطلاق، تُطرح في حزمة واحدة مع فكرة أن على الحكومة الجديدة أن لا تحابي أحداً من الأطياف المسيحية العديدة الناشطة في المستعمرات. يمكن لكل واحد منها أن يمثل «نظرة شاملة للعالم»، لكن كلاً من الدستور والفهم العام أقرّا شرعية التعددية التي تمثل هذه النظرات إلى العالم. وقد نوقشت فكرة الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة لكنها، كما يلاحظ تشارلس تيلر، لم تكتسب زخمها إلاّ بعد وقت طويل. كانت القيم والبلاغة المسيحية مركزية في الحياة العامة للبلاد. في الواقع، إن أعظم صراع في تاريخ الجمهورية الأمريكية قد فُهم بصيغ دينية، ومسيحية تحديداً. كانت تلك صلوات أرض المعركة ولكنها تبريرات سياسية كذلك. بينما عاد الجنوبيون إلى أرسطو بحثاً عن عقائد تؤمن بالعبودية الطبيعية، فإنهم اعتمدوا أيضاً على الكتاب المقدس لتبرير شكلٍ من الهيمنة يعدّه أغلب

المسيحيين اليوم مستهجناً. ولكن إن كان ثمة حركة دينية غيّرت مسار التاريخ الأمريكي بتدخلاتها في المجال العام فهي الحركة المعادية للعبودية. ابتداءً من المعارضة الويزلية والمورافية Wesleyan and Moravian لتجارة العبيد في القرن الثامن عشر[1] إلى العقيدة القائلة إن العبودية «خطيئة قومية» وقد انتشرت خلال الصحوة الكبرى الثانية [2]. لقد كانت معارضة العبودية في جزئها الأكبر تدخلاً مسيحياً في المجال العام.[3]

لقد تصدّت حركة الإنجيل الاجتماعي The Social Gospel [4] في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لقضايا اجتماعية تمتد من عدم المساواة والأحياء الفقيرة إلى الجريمة والحاجة إلى مدارس أفضل. ثم امتدت لتمثل معارضة مسالمة للحرب العالمية الأولى. وقد ألهمت التفكير في قضايا تطوّر مساكن المستوطنات وكهنوت المهاجرين والفقراء، وحتى العلم الاجتماعي المبكر (بالرغم من أن العلم الاجتماعي كان، بالنسبة للبعض، وسيلة

---

(1) العقيدة الويزلية التي تأسست في أمريكا خلال القرن الثامن عشر اعتمدت تعاليم الكنيسة الانجليكانية الانجليزية مع مزيد من التأكيد على الإيمان الفردي. (المترجم)

(2) الصحوة الكبرى الثانية second great awakening حركة إحياء بروتستانتي انطلقت في الولايات المتحدة حوالى عام 1790. (المترجم)

(3) مايكل يونغ Michael Young، «أن تكون شاهداً ضد الخطيئة: المولد الإنجيلي للحركة الاجتماعية الأمريكية» Bearing Witness Against Sin: The Evangelical Birth of the American Social Movement (شيكاغو: جامعة شيكاغو، 2007)

(4) بلغت حركة الإنجيل الاجتماعي ذروتها في بدايات القرن العشرين في الولايات المتحدة وكندا، وهي بروتستانتية حاولت أن تعتمد الأخلاق المسيحية في التصدي للمشاكل الاجتماعية. (المترجم)

علمانية لبلورة حوافز دينية في الأصل). وكما جادل ولتر روشنبوش Walter Rauschenbusch، وهو أحد الواعظين الرواد في الإنجيل الاجتماعي: «إن كل من يفك الارتباط بين الحياة الدينية والاجتماعية لم يَفهم المسيح. وكلُّ من يقيّد تأثير القوة التعميرية للحياة الدينية على العلاقات الاجتماعية ومؤسسات الإنسان، فإنه بقدر تعلق الأمر بهذا الجانب ينكر عقيدة السيد المسيح».[1]

كان الدين مشتبكاً بطرق معقدة مع السياسة، ومع عمل الاتحادات النقابية والنشاط الاجتماعي خلال العقود المبكرة من القرن العشرين؛ ولم يكن الدين يقف على نحو ثابت في جانب بعينه. صعد نجم المسيحية بقوة في النزعة الشعبية Populism لوليم جيننغز بريان William Jennings Bryan وأتباعه[2]. وإذا كانت هجمات بريان على نظرية التطور الداروينية قد بشّرت بموضوعة باقية شغلت الإنجيليين الأمريكان في المجال العام، فإن هجماته الشعبية على رجال المصارف وغيرهم من طبقات رجال المال في الشمال الشرقي بشّرت بموضوعة أخرى (ولابد أن يذكّرنا هذا بأن الدين لا يقف على نحو متأصل مع اليسار أو اليمين). عندما هدرت صيحة بريان «لن تصلبوا البشرية على صليب من ذهب» كان هدفه برنامج إصلاح العملة المتضخمة الذي هددّ المزارعين المثقلين بالديون وغيرهم

(1) ولتر روشنبوش، «المسيحية و الأزمة الاجتماعية» Christianity and the Social Crisis (نيويورك: ماكميلان، 1907) ص ص. 48 – 49.

(2) كان وليم جيننغز بريان ناشطاً سياسياً بارزاً في الجناح الشعبي داخل الحزب الديمقراطي وصار وزيراً للخارجية للرئيس ودرو ولسن متخذا موقفاً مسالماً من الحرب العالمية الثانية. وقد كان مسيحياً ورعاً. (المترجم)

من المستلفين. لكن قوة كلمته تنبع على نحو كبير من إحالاتها إلى الكتاب المقدس. كان برايـن، مثل الكثير من الشعبويين، شخصية معقدة أكّدت على قضايا تتراوح بين القومية الاقتصادية ومنع الخمور، لكنه فعل ذلك دائماً بدافع التضامن مع الناس العاديين الذي انتفعوا أقل من النخب من طفرة العصر المذهّب Gilded Age boom [1] وعانوا أكثر منهم عندما أخفق المشروع. وقد أدرك جون ديوي ذلك عام 1922 حين كتب يقول إن براين كان يبدو للكثيرين في النخبة المتعلمة شخصاً متخلفاً في أحسن الأحوال، و أتباعه أشد تخلفاً منه. ولاحظ ديوي أن جزءاً من المسألة كان يتعلق بمكانة الدين في المجال العام. كان براين يتكلم، كما قال، نيابةً «عن طبقات المتردّدين على الكنيسة، أولئك الذين تأثروا بالمسيحية الإنجيلية.» ومع ذلك، يرى ديوي أن النخب المثقفة أهملت الشعبويين في محنتهم. «هؤلاء الناس يشكلون العمود الفقري للحركة الاجتماعية الاحسانية، والإصلاح الاجتماعي عبر الفعل السياسي، والنزوع إلى السلم، والتعليم الشعبي».[2] من الواضح أن ديوي وهو «إنسانوي علماني»ـ لم يكن يدعو إلى المسيحية أو أي دين آخر؛ كان ينتقد تعالي النخبة.

ثم عادت الطبقات التي تتردد على الكنائس إلى احتلال الصدارة

---

(1) مصطلح العصر المذهّب يشير إلى الفترة بعد نهاية الحرب الأهلية في أمريكا الممتدة من نهاية إعادة الاعمار 1877 وحتى بداية القرن العشرين. وقد أطلق التسمية مارك توين وتشارلس ورنر في كتاب يسخر من تلك الحقبة لأنها أخفت مشاكل معقدة تحت قشرة من ذهب. (المترجم)

(2) مقتبس من بول جونسون Paul Johnson، «الأزمنة الحديثة» Modern Times (نيويورك: هاربر، 1983)، ص. 209.

فـي حركة الحقوق المدنية في خمسـينات القرن العشـرين وسـتيناته. وكانت الكنائس السود مركزية في حركة التعبئة، إذ وفّرت لها «أماكن مجانية» لتنظم نفسها، وشبكة من البنى التحتية، وقصة التحرير اعتماداً على سـفر الخروج، والكثير من بلاغتها والعديـد من أهم قادتها بمن فيهـم الدكتور مارتن لوثر كنغ الابن. الكنائس ذات الغالبية من البيض سـاهمت بتقديـم الدعـم، وكان الدعـم اليهـودي يفوقه فـي الأهمية. وينطبق الأمر نفسه على النضالات الأوسع ضد الفقر وعدم المساواة (كما لاحظ يورغن هابرماس فإن مشـاغل مؤطرة دينياً شـكّلت جون رولـز الشـاب عندما بـدأ تركيزه الـذي امتد طـوال حياته علـى قضايا العدالـة.)[1] معارضـة حرب فيتنام استـمدت زخمها مـن جذور دينية أيضاً.

لـم تكـن أي من أعمال التعبئة هذه تمثل حركـة دينية تحديداً. كان ثمة معارضة دينية لكل واحدة منها. ومع ذلك فقد استمدت كل حركة فيهـا قـوة كبيرة مـن المصـادر الدينية. ولـم تقتصر تلك على استـثارة الهمم فحسب ولكن الشبكات الاجتماعية أيضاً، والخبرة العملية في إلقـاء الخطب العامة، والدعم في مجـال توفير المكان المادي والرفد المالي، ومُثُل العدالة، ورؤى السلم، ولغة إدراك العلاقة بين المشاكل المعاصـرة والقيـم الأخلاقيـة الأعمـق، والقـدرات علـى توليد زخم المعارضـة النبوية للانصياع الذي يسـم الحياة اليوميـة وإدراك أهميته

(1) انظر جون رولز John Rawls، بحث موجز في معنى الخطيئة والإيمان: مع «عن دیانتي». «A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith: With «On My Religion»» (كيمبردج: جامعة هارفارد، 2009).

فـي آن معـاً. إذا كنت أورد هذه الحركات بوصفهـا قصة أمريكية، فإن ذلك يجب أن لا يطمس أهمية النزعات الأممية المتشـكلة دينياً ابتداءً من مشـاركة المسيحيين في كتائب السـلام Peace Corps [1] أو فيما بعد الحركات الإنسانوية وحركات حقوقِ الإنسان أو السياق العالمي الأوسع الذي اقترنت فيه الأحداث الأمريكية بصعود لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وإصلاحات الفاتيكان الثاني، أو الالتزام بالسـلم أساساً في الحركة المسكونية البروتستانتية.

ومع ذلك، كان هنالك أيضاً منذ الانجيل الاجتماعي وحتى حركة السـلم في ستينيات القرن العشرين، سؤال عن المدى الذي يمكن فيه للدين أن يشكل المجال العام. دعا الكثيرون إلى أن يبقى الدين داخل المجال الخاص، وربما كان له أثرٌ في الفعل العام من خلال منحه الحافز الأخلاقي بتشـكيل الضمائر الفردية. في الوقت نفسه، نزعت كثير من الحركات والمؤسسـات العامة عنها هوياتها الدينية. وتراجعت مكانة البلاغة الدينية في تنظيم الخطاب العام (وإن كان ذلك قد تم على نحو متفاوت، حيث أن التيار الرئيس من البروتستانتيين فقدوا أصواتهم في وقت أسـرع من الكاثوليـك، وبقيت الكنائس أكثـر أهمية في المجال العام الأسـود، جنباً إلى جنب مع أمة الإسـلام (Nation of Islam[2]). وقد فهم الكثيرون ذلك، وخصوصا من النخبة، على أنه ببسـاطة جزء

(1) كتائب السـلام برنامج تطوعي عالمي تشرف عليه حكومة الولايات المتحدة ومن أهدافه المعلنة توفير الدعم التقني وزيادة التفاهم مع العالم الخارجي. (المترجم)

(2) حركة أمة الإسلام تأسست في ديترويت في الولايات المتحدة عام 1930 وغايتها الأساسية تحسين الظروف الروحية والاجتماعية والاقتصادية للسود في أميركا أساسا وفي العالم أجمع. (المترجم)

مـن عملية طويلة الأمد من التحديث العلماني. وبالتالي أولوا حالات الانبعاث في الإيمان التي استجمعت قوتها القليل من الاهتمام. بعض هـذه الحركات، مثل مسـيحية العنصـرة، كان انشـغالها بالحياة العامة فـي أدنى الدرجـات. وقد لوحظ تجدد في الالتـزام الديني بين اليهود (تشـكل بصعود عـدد المتشـددين، وبضمنهم الحسـيديم Hasidim، وبإحيـاء المشـاركة في الطقـوس بين يهـود الإصـلاح والتقليديين). كان هذا الأمر في الغالب «خاصاً» أيضاً بالرغم من أن الدعم الشـعبي اليهـودي لإسـرائيل قد اشـتد بعد حرب يـوم التكفيـر (والتي أندهش العديد من اليهود ممن كانوا يظنون أنفسهم من العلمانيين خلالها من شدة تماهيهم مع إسـرائيل). كما أن المهاجرين -آسيويين من أصول شـتى، أسـبان، روس، عرب؛ انجيليين، يهود ارثدوكـس، كاثوليك، بوذيين، مسـلمين- زادوا أيضاً من معدلات المشـاركة الدينية الفاعلة مع ما يترتب على ذلك من تأثيرات على الديانة الأمريكية، بالرغم من أن ذلك لـم يقترن بالكثير من الانغماس في العامّ في البدء.

ولكـن كان هنالـك انغمـاس متزايد في العـامّ، وأغلبه وقع وسـط مـا صُنّف بسـرعة على أنـه «اليميـن الدينـي الجديد». هـذه الحركة، التـي غلبت عليها المسـيحية الإنجيلية، أقامت جسـوراً غير مسـبوقة تاريخياً مع الكاثوليك، عبر المشـاركة في الحركة المعادية للإجهاض أساسـاً، وكذلك علاقات مع بعـض اليهود المحافظيـن. وقد بلورت هـذه العلاقات، متنوعـة الأطياف، أخيراً إحالة شـاملة تحت مسـمى «المؤمنين»، ولكن يجب أن لا يطمس ذلك حقيقة أن الإيمان بالنسبة للغالبيـة كان محـدداً لا عاماً. لـم تعن التحالفات السياسـية تحولات

عابـرة للأطيـاف المسـيحية، المسـكونية، فـي العقائـد أو الطقـوس؛ ولـم تعن المطالبـة بالاعتراف كجزء من إحياء واسعٍ للإيمان شـمل المسـلمين وكذلك المسـيحيين حول العالم وإلى حدٍّ ما عبّأ البوذيين في أشـكال جماعيـة جديدة مثل فرقـة نشـرين Nichiren Shoshu و تسـو تشي Tsu Chi. لقد أصبحت صفة المتديّن بديلاً عن كون المرء مسلماً، أو مسيحياً، أو يهودياً، أو بوذياً.

معظم النخبـة الأمريكية المتعلمة، وبضمنهـا علماء الاجتماع، لم تعتـرف مباشـرة بهذا التحدي لـ «قصـة الإطّراح» التـي كانت ترى أن العلمانيـة نزعٌ متزايد للدين عن المجال العام وبالتالي عن مناطق أكثر فأكثـر من الحيـاة.[1] وقد نظرت هذه النخبة إلى الأمـر بوصفه انحرافاً أكثـر منه منحـى أو اسـتمراراً لنموذج طويـل الأمد من المـد والجزر فـي الديـن العام. وتم تحليلها في الغالـب بالإشـارة إلـى تاريخ النزعة المحافظـة والسياسـات المحافظـة لا إلـى تاريـخ الديـن الشـعبي أو النزعة الشـعبية أيضاً. كان جزء من رسـالة ديوي عام 1922 أن النخب المثقفـة (أو أولئك الذين فهموا أنفسـهم بوصفهم كذلك) أخفقوا في رؤية أهمية النزعة الشـعبية لأنهم نظروا إليها نظرة متعالية. ويبقى هذا صحيحـاً اليـوم، حيث الإطـار الذي يقـوم بالتعبئة هو جماعة الشـاي Tea Party[2] لا الأغلبيـة الأخلاقيـة Moral Majority[3] أو نسـخة

---

(1) تشارلس تيلر، عصر العلمانية (كيمبردج: جامعة هارفارد، 2007).

(2) جماعة الشاي حركة ذات طابع محافظ تدعو إلى الحفاظ على قيم الحياة الأمريكية التقليدية وتقف ضد زيادة الضرائب وزيادة الإنفاق العام. (المترجم)

(3) الأغلبية الأخلاقية منظمة أمريكية بارزة ارتبطت باليمين المسيحي تأسست عام 1979 وانحلت في الثمانينيات. (المترجم)

الأب كوهلن Father Coughlin الأمريكية من الفاشية[1]. لا النزعة الشعبية ولا الدين (ولا على وجه التحديد المسيحية الإنجيلية) يمكن أن تمثل على نحو متأصل اليمين أو اليسار. يمكن للديماغوجيين اليمينيين أن يستحوذوا على الغضب الشعبي أو الإحساس بعدم الاحترام وسلب الحقوق وتوجيهه الوجهة التي يشاءون، ولكن ذلك أمر قد تقوم به الحركات الاجتماعية الأكثر تقدمية أيضاً. يمكن لنقد الظروف الاجتماعية القائمة المتشكل دينياً، أو الغضب الأخلاقي تجاه إساءات بعينها، أن يجد التعبير عنه دون ولاء لأي حزب سياسي محدد أو حركة من اليمين أو اليسار، أو يمكن أن يدّعيه بدرجات متفاوتة من النجاح هذا الضرب من السياسة الدنيوية العلمانية أو ذاك.

لقد مرّ الآن خمسة وعشرون عاماً على كتاب ريتشارد جون نيهوس Richard John Neuhaus «المجال العام العاري» The Naked Public Sphere وهو محاولة لفهم ما يقع وراء التعبئة الدينية المتجددة لدى اليمين.[2] لم يكن نيهوس يؤمن أن المجال العام كان «عارياً» بالفعل؛ كان يؤمن في الواقع أن تلك استحالة لأن من غير الممكن وجود حياة ديمقراطية عامة ملتزمة لا تعتمد الالتزامات الأخلاقية الأعمق للمواطنين وترتبط بها. وجادل أن الحياة العامة في الولايات المتحدة لابد أن تنطوي بالضرورة على مشاركة ذات

---

(1) كان ادوارد كوهلن (1891 – 1979) قساً كاثوليكياً وناشطاً سياسياً أيّد روزفلت في البداية وأسّس عام 1934 منظمة «الاتحاد الوطني من أجل العدالة الاجتماعية» ثم ظهرت لديه ميول فاشية فأيد هتلر وموسوليني. (المترجم)

(2) ريتشارد جون نيهوس، «المجال العام العاري»، (غراند رابدز، اردمانز، 1984).

حافز ديني وإطار ديني، لأن المجال العام الديمقراطي كان مفتوحاً على كل المواطنين بالضرورة، وهو مفتوح أمامهم على وفق شروط يكون لهم أنفسهم الدور المركزي في تعريفها؛ وكان الدين مهماً لأغلب المواطنين في أميركا. ولكن، يرى نيهوس، أن هذا العدد الكبير من المؤمنين بمجال عام مجرد من الدين، إنما يتنازل فعلياً وعلى نحو لا يخلو من مفارقة عن الكثير من الحافز الديمقراطي في المجال العام لجماعات مثل «الأغلبية الأخلاقية» التي يقودها المبجّل جيري فالويل Rev. Jerry Falwell[1]. ولا تكمن الخطورة هنا في كون الأغلبية الأخلاقية محافظة، بل تكمن في أنها «تريد أن تدخل حقل السياسة بتقديم دعاوى عامة على أساس حقائق خاصة». وكما يواصل نيهوس: «إن نزاهة السياسة نفسها تتطلب مقاومة مثل هذا الطرح. لابد أن تُصنع القرارات العامة بوساطة جدالات عامة في طبيعتها».[2] وهذه تحديداً هي القضية التي يتصدى لها كتابنا هذا، وعلى نحو وثيق في مساهمة هابرماس الافتتاحية.

كان جدال نيهوس نداءً يصدر عن رجل محافظ ذي موقع وسطي في السياسة الأمريكية يدعو إلى الاعتراف بقوة الدين في المجال العام. ومثل هذه النداءات ظهرت من قبلُ في الولايات المتحدة. ولكن حتى في أوربا حيث تدهورت الممارسة الدينية إلى أقصى

---

(1) جيري فالويل (1933 – 2007) قس إنجيلي أصولي وسياسي محافظ عُرف بمواقفه اليمينية ودفاعه عن السياسات الإسرائيلية وعن الفصل العنصري في جنوب أفريقيا وهجومه على حركة الحقوق المدنية للسود في الولايات المتحدة. (المترجم)

(2) ريتشارد جون نيهوس، ص. 36.

حد وبدت نظرية العلمنة هي الأنسب فإن قضية الدين الشعبي ظلت موضوعة حاضرة بقوة على جدول الأعمال، وهو أمر كان سببُه الجزئي القلق من الهجرة والإسلام. وهي تؤطر غالباً على أساس أنها نزاعٌ بصدد ميراث التنوير. يفترض الكثيرون على نحو خاطئ أن التنوير كان علمانياً من حيث الجوهر. من المؤكد وجود فرع علماني كبير في فلسفة القرن الثامن عشر كان له تأثير تاريخي عظيم، زادت منه النزعة المضادة للأكليروس التي نجمت في فرنسا عن تحالف الكنيسة الكاثوليكية مع السياسة الرجعية المعادية للجمهورية. لكن التنوير كان حركة بين المفكرين المتديّنين أيضاً.[1] وهو ما يدعوه جوشيم إسرائيل Joachim Israel التنوير «المعتدل». والمصطلح مناسب (رغم أن رأي إسرائيل الضمني أن التنوير «الراديكالي» كان أكثر جذريةً وبالتالي نسخة أنقى وأقل مهادنة من التنوير نفسه).[2] لقد فُهم مشروع العقل العام المتشكل دينياً على أنه يعتمد اعتدالاً معيناً ليس في العقيدة ولكن في الحماسة. وهذا هو المصطلح الذي استُخدم، مع التطرف، لوصف البيوريتانيين وغيرهم في انجلترا القرن السابع عشر ممن تمسكوا بثقة مطلقة بما كان يتكشف لـ«بصيرتهم الداخلية» ولم يطيقوا أية تسويات عامة. لقد انتشرت أفكار المتحمسين وكذلك المتديّنين المعتدلين وكل من الملكيين والمعادين للملكيين كلها في مجال عام حيوي أتاحه خليطٌ من الوعظ و العروض الشفاهية الأخرى

(1) ديفيد سوركن David Sorkin، «التنوير الديني» The Religious Enlightenment (برنستون: جامعة برنستون، 2008).

(2) جوشيم إسرائيل، «التنوير الراديكالي» (اوكسفورد: جامعة أوكسفورد، 2001).

و توزيع المواعظ والكراسات المطبوعة وغيرها من النصوص.[1]

أولئك الذين طوروا فكرة أن للمجال العام أهمية مركزية لمجتمع حديث وديمقراطي على وجه الخصوص، غالباً ما وصفوا عملهم بأنه تنوير-يُسهم في زيادة نضج الإنسانية- واعتنقوا بهذه الصيغة مقاومة الحماسة. وقد تشكلت آراء النخبة في كيفية تقدّم المجال العام بفعل تأكيدات على التعليم، والنظام، والسلوك المنظم في الجدالات العامة. وكانت هذه الأمور تمتد لتلتقي مع التمايزات الطبقية أحياناً؛ إذ كانت النخبة من الليبراليين تخشى الحط من مستوى الحياة العامة إن قُبِل فيها النكرات.[2] وهكذا واجه مثال الشعبية الشامل على نحو متكرر جدالات ترى الإقصاء أمراً ضرورياً. بعضها ركّز على الدين. ولكن، بالمستوى نفسه، رأى المفكرون المتديّنون في الغالب أن العقل العام ليس حَكَماً في القرارات التي ترسم السياسة حسب، ولكنه وسيلة حيوية أيضاً تعمل على تقدّم كل أنواع الفهم، حتى القناعات الدينية وما تنطوي عليه. وقد بقيت الأصوات المتديّنة نشيطة في المجال

---

(1) ديفيد زاريت David Zaret، «أصول الثقافة الديمقراطية: الطباعة، العرائض، والمجال العام في بواكير انجلترا الحديثة» :The Origins of Democratic Culture Printing، Petitions، and the Public Sphere in Early Modern England (برنستون: جامعة برنستون، 1999).

(2) أ. بينتشيمول A. Benchimol، «كتابة التاريخ الثقافية والمجال العام للتنوير الاسكتلندي: هابرماس في أدنبرة القرن الثامن عشر» في أ. بينتشيمول و أ. ميلي W. Maley محررين، «مجالات التأثير: المجالات العامة الفكرية والثقافية من شكسبير إلى هابرماس» Spheres of Influence: Intellectual and Cultural Publics from Shakespeare to Habermas (بيرن: لانغ، 2007)، ص ص. 105 – 150.

العـام الحديـث، أحيانـاً في البحث عـن التنوير وأحيانـاً أخرى في رد فعل على التنوير أو علمانية ما بعد التنوير. وحتى في أوربا، فإن علمنة الجدال السياسي العام لم تصبح بارزة إلاّ بعد الحرب العالمية الثانية.

بالرغم من ذلك، نجد في كل من الفهم الأكاديمي والعام أن التنوير وميـلاد المجـال العام الحديث صـارا كلاهما يفهمـان بصيغ علمانية غامـرة. وكتاب يورغن هابرماس الكلاسـيكي، الذي ندين له بشـيوع اسـتخدام مصطلح **المجال العام** اليوم، يُعدّ حالة مؤثرة تدل على هذه النقطـة.[1] قدم هابرماس جينيالوجيا تخللـت بها المجالَ الأدبيَ العام في القرن الثامن عشـر عمليةُ تطوّر المجال العام للجدال الشعبي التي فتحـت أمام الأفراد في المجتمع المدني طريقاً للتأثير على السياسـة. وقـد أهمَل هابرماس الديـن عموماً في عرضـه التاريخي عن المجال العام كما أقرّ هو بذلك.[2] وحتى وقت قريب لم يبرز الدين في نظراته اللاحقـة عن الفعـل الاتصالي وتنظيم المجتمـع الحديث. لذلك فإن ممـا لـه مغزى كبيـر أن يبدأ هابرمـاس في العقـد الأخيـر بالجدال أن العثـور على طـرق يُدمج بها الديـن في المجال العام هـو تحد حيوي

---

(1) يورغن هابرماس، «التحول البنيوي للمجال العام» (كيمبردج: معهد ماساشوستس للتقنية، 1989). لأن الناس يصيبهم الهوس بشأن المصطلحات فإن مما يستحق الذكر إن مصطلح المجال العام (sphare) بالرغم من أنه أخذ بالحسبان من أصله الألماني، فإن العنوان وأغلب النص ركز على «العمومية» publicness (Offentlichkeit)، وكانت الترجمة الفرنسية L' espace public.

(2) يورغن هابرماس، «مزيد من التأملات عن المجال العام» في كريغ كالهون محررا، «هابرماس والمجال العام» (كيمبردج: معهد ماساشوستس للتقنية، 1992).

يواجـه المجتمع المعاصر (ونظريات المجتمع المعاصر).[1] إن عمله نقطة انطلاق مناسبة لمناقشات هذا الكتاب.

يحتوي جـدال هابرماس تفصيلاً للمقدمة الكبـرى القائلة إن على المجال العام في المجتمع الديمقراطي أن يكون مفتوحاً أمام الجميع. إن من اللازم احتواء المواطنين المتديّنين كمسألة تقع في صلب توخي العدالـة وكحاجة عملية عاجلة في آن واحد. إن الفاعلين المتشـكلين دينياً، بمن فيهم الأصوليون المسـيحيون في أمريكا والإسـلاميون في أوربا، لهم أهميتهم الكبرى في الحياة السياسـية المعاصرة بحيث أننا نُعرّض للخطر مستقبل نظام الحكم الديمقراطي إن أخفقنا في دمجهم في مشـاغل العقل العام. فضلا عن ذلك، يـرى هابرماس أن الليبرالية السياسـية بحاجة إلـى اسـتبصارات أخلاقية والتزامـات جديدة وهي تعتـرف بالديـن بوصفه مصـدراً ممكنـاً للتجديد. ويجـب أن لا يَتخذ مثـل هذا التجديد شـكل لجوء مباشـر للعقائد الدينيـة أو رؤى العالم الشـمولية بطـرق تغلق الجـدال العـام. واختبـاره الافتتاحي للاهوت كارل شـمت السياسـي هو على وجه الخصوص محاولـة لنفض اليد من فكرة أن السـلطة السياسية يمكن أن تُستَمد إما من الكشف الديني على نحو مباشـر وإما من السـيادة المتأسسـة بذاتها في دولة مستبدة. إن الإصـرار علـى مجتمـع واسـع متجانـس بوصفـه أسـاس الدولـة الدسـتورية، والاعتمـاد علـى الأمزجـة المتقلبـة لمثل هـذا المجتمع

---

(1) انظر تحديدا مقالات جمعت في كتاب يورغن هابرماس «بين الطبيعية والدين» (كيمبردج: معهد ماساشوستس للتقنية، 2008).

كحافز سياسي لا يمكن أن ينظر إليه بوصفه يتضمن الديمقراطية إلاّ بأكثر المعاني سطحية. والمدخل الذي يعتمده شمت مستحيلٌ لأن المجتمع قد أصبح تعددياً بطريقة لا عودة عنها، وهو في الآن نفسه استبدادي على نحو مباشر بالرغم من غلافه الديمقراطي. يمكن للدين السياسي أن ينطوي على المضامين نفسها. وما يمكن أن يمنع ذلك هو الالتزام بالعقل العام؛ وفي هذا يتفق هابرماس مع نيهوس. يلتقي المواطنون المتديّنون وغير المتديّنين كأنداد، والأفكار الدينية تشكّل المجال العام عبر الجدال لا الانتشار ببساطة (أو ضغط السلطة من أعلى إلى أسفل).

لأن المجال العام يمثل بالنسبة لهابرماس مضماراً للجدال العقلاني النقدي ومحتوى المقولات فإن السماح بدخوله يُعدّ مسألةَ قدرة ورغبة على المشاركة في جدال مفتوح. وهو يعبر عن القلق من أن تمنع الالتزامات الدينية هذا الأمر، لأن الإيمان أو الوحي سببان لا أهمية لهما بالنسبة لمن لم يجرّبهما، كما أن الأفكار الدينية تأتي في لغة غير متاحة بالنسبة لمن هم خارج تقاليد معينة. اعتماداً على ذلك فإنه يدعو بالنسبة للمحتويات الصدقية الممكنة التي يأتي بها المتديّنون إلى الخطاب العام أن «تُترجم» بما يضمن طرحها بطرق لا تعتمد على مصادر دينية تحديداً. ويجب أن لا تكون الترجمة عبئاً يتحمله المواطنون المتديّنون فقط، ولكنه التزام أخلاقي يقع على المواطنين غير المتديّنين أيضاً الذين يتوجب عليهم السعي لفهم ما ينطلق من أسس دينية بأفضل ما لديهم من قدرة. ولكن ليس كل

مـا يقولـه المواطنون المتديّنـون «قابلاً للترجمة»؛ يمكـن للفائض أن يُسمح به في الخطاب العام غير الرسمي، ولكن لابد من وجود مرّشِح مؤسسي يبقيه خارج التداولات الرسمية للهيئات السياسية.

تثيـر جـدالات هابرمـاس القلق من أن يكـون شـرط الترجمة غير متكافـئ بالضرورة وأن الدعوة إلى الاعتـراف بالأصوات الدينية علناً فـي المجال العـام هي دعوة ذرائعيـة جزئياً في الأقـل؛ دعوة لاحتواء أفكار لأنها نافعة لكنها تنطوي على شك ضمني في صحتها.

المدخـل الـذي يعتمده تشـارلس تيلر يتصدى لهذيـن المصدرين للقلـق. يقـارب تيلـر الدين فـي المجال العام بشـكل غير مباشـر، إن صـح التعبيـر، عبـر المعانـي المتنافسـة للعلمانيـة. وكان قـد تعرّض لأبعـاد أخرى من هذا المبحث في كتابه «عصر العلمانية». هنا ينصب تركيـزه بشـكل خاص علـى تعريف نـوع المواقـف تجاه الديـن التي تكون مطلوبـة من الدولة الديمقراطية الحديثة ذات التنوع السـكاني. وهـو يتفق مع فكرة أن على الدول تحقيق الحياد، لكنه يجد في أغلب النقاشـات مشـكلتين. الأولـى أن هنالك ميلاً إلى التركيـز على الدين بوصفـه يطرح أسـئلة مختلفـة جذرياً عن كل ما هو مطـروح من أنواع الاختلافـات بيـن المواطنيـن. بينما الأمر على خـلاف ذلك كما يرى تيلر. وليسـت المسـألة مجرد سوء فهم للدين ولكنها سوء فهم لعلاقة كل مـن الثقافـة والفاعلية الفردية مع العقل العـام أيضاً. إن الخلافات العميقة التي تسـتلزم الترجمة، وربما استلزمت عملاً إضافياً للتوصل إلى فهم مشترك، لا تنحصر في الخلافات الدينية. العقل متجذر دائما فـي الثقافـة، والتجربة، وما أسـماه تيلر «آفاق تقويـم قوية» (تلك التي

نادراً ما يكشف عنها المواطنون بوضوح في عقلهم العام أو تأملاتهم الخاصة). ويكتب «إن مسألة حياد الدولة تعني على وجه الدقة تفادي الانحياز والرفض ليس تجاه المواقع المتديّنة فقط، ولكن تجاه أي موقع أساسي، دينياً كان أم غير ديني».

النقطة الثانية التي يطرحها تيلر تنطلق من الأولى. في ضوء أهمية الالتزامات العميقة التي توجّه المواطنين وتَنوّعها، ليس ثمة حلّ يوفّره ترتيب مؤسسي يؤشر أين يمكن تأكيد القيم العميقة وأين لا يمكن ذلك. في أفضل الأحوال، الصياغات من مثل «فصل الدين عن الدولة» موجّهات اختزالية. لكن ما هو أهم بكثير بالنسبة للمجتمعات الديمقراطية هو استكشاف الطرق التي يمكن العمل بها من أجل الأهداف المشتركة؛ مثل الحرية، والمساواة، والأخوة. قد يعتمد بناء حياة ديمقراطية مشتركة على القدرة على الانخراط في مثل هذه المشاغل الإيجابية المشتركة أكثر من اعتماده على أي ترتيب مؤسّسي (أو في الواقع، الاتفاق على كل الأسباب الداعية للانخراط في المشاغل المشتركة). وهذا الأمر يعني أن علينا أيضاً أن لا نفهم المجال العام إجمالاً بصيغة الجدال بصدد صحة المقولات. إنه عالم إبداع وتخييلات اجتماعية يمنح فيها المواطنون حياتهم معاً شكلاً مشتركاً؛ عالم استكشاف، وتجريب، واتفاقات جزئية. على المواطنين أن يجدوا طرقاً يتعاملون بها مع الالتزامات الأساسية تجاه بعضهم البعض باحترام؛ ولحسن الحظ فإنهم يمكن أيضاً أن يجدوا مناطق متداخلة لا يُستهان بها في ما يقدرونه عالياً.

ينشغل تيلر كشأن هابرماس بالتعرف على طرق يستطيع بها

المجال العام المساعدة في إنتاج اندماج أعظم بين المواطنين الذين يدخلون الخطاب العام بآراء مختلفة. بينما يؤكد هابرماس على الاتفاق والمعرفة الأوضح يركّز تيلور على الاعتراف المتبادل والتعاون في المشاغل المشتركة. لكن كلاهما يرى أن إقصاء الدين عن المجال العام أمرٌ يدمر التضامن والإبداع اللذين يسعيان إليهما. ويتساءل جوديث بتلر وكورنيل ويست بطرق مختلفة عن حدود الرؤى المتفائلة عن المجال العام التي تكون غايتها البينة الاندماج المنسجم.

تركز بتلر على المناسبات التي يكون فيها من المستحيل تحقيق الاندماج الفكري (أو السياسي)، بما في ذلك الاتفاق على الحقيقة والقيمة. يمكن للمصادر الدينية التي تعتمدها البصيرة الأخلاقية أن تكتسب أهمية قصوى على وجه خاص عندما يفشل التداول في المجال العام. قد تبقى خلافات عميقة، وهي تبقى مثيرة للقلق ومصابة بالقلق. يمكن للدين أن يوفر دليلاً إلى الفعل في وجه الانقسامات التي يعجز عن حلها. ويصح هذا على وجه الخصوص عندما تجلب وقائعُ قوة الدولة والجغرافيةُ السياسية الناس إلى مكان واحد ليس باختيارهم بالضرورة، وإلى علاقات اجتماعية، بالرغم من أنهم لا يفهمون أنفسهم شعباً واحداً أو نظام حكمٍ واحد. ليس إضفاء التعددية تحدياً نسعى إلى التغلب عليه دائماً.

تقدم بتلر فكرة التعايش بوصفها البديل، أو ربما المكمّل الحاسم، للعقل الإدماجي العام. إنها فهمٌ لما هو ممكنٌ وصحيحٌ أخلاقياً، وهي تستمده من التقليد اليهودي الذي تشكّل بوساطة التجربة التاريخية

لفقـدان الدولـة، والخضـوع، والاسـتقلال الجزئـي في ظـل دول لا يسـيطر عليهـا اليهود. لأخـلاق التعايـش إذن علاقة داخليـة مع كون المرء يهودياً؛ وعلى هذا الأسـاس فإن نقد عنف الدولة الذي يتناقض مـع التعايش لابد أن يكون «أمراً يهودياً على وجه الخصوص». وترى بتلـر أن هذا الأمـر يزيد على مجرد تمييز المواقـع اليهودية «التقدمية» عن سـواها، لأن ما يترتب عليه أن تؤخذ مأخذ الجد حدود أي مفهوم يتصل بالهوية حصـراً للخاصية اليهودية؛ في تعريف اليهود على أنهم أمة بذاتها على طريقة الكثير من البلاغة القومية بدلاً من موقع الشعب المنخرط بالفعل وعلى الدوام في علاقة مع غير اليهود.

تسـتهدي بالتعايش أخلاقٌ ترى أن على اليهود أن يمارسـوا الفعل باسـتقلال عن كونه يقابَل بالتزام مكافئ من جانب غير اليهود، بالرغم من أنهم يمكن أن يأملوا في تحقق ذلك. لذلك فهي مساهمة دينية في المجـال العام لا تعتمد الاتفاق ولكنها تصحّ في غيابه. وأهميتها تأتي من اعتراف ضمني بأهمية اسـتمرار العيش في المكان نفسه أو حتميته في الأقل، حتى عندما يكون من العسير التوفيق بين القيم، والهويات، والممارسـات. إنـه فهمٌ لما هـو ضروري مـن الناحيـة المادية، وهي أخـلاق تُسـتَمد من ذلك ولا تعتمد على النظريـة أو خطابات العدالة؛ وقد تعرقلها حتى محاولة إقامة الفعل برمته على حل دعاوى العدالة. إن النظـر إلـى التعايش بجديـة يدين محاولات إسـناد السياسـة على الإجمـاع حصـراً، حتـى عندما يكـون المَعْبرُ إليـه عقلاً عامـاً يتصف بأقصى درجات الشمول.

كورنيـل ويسـت، رجل أغنية البلوز في حيـاة العقل، ورجل الجاز

فـي عالـم الأفـكار، يتحـدى مفاهيـم الحيـاة العامـة المحصـورة في الجدالات العقلانية، والإجماع الأخلاقي، وحتى الانسـجام الثقافي. وهو يقول إن العلماني بحاجة إلى أن يصغي لموسـيقى الدين، ولكن العكس يصح أيضاً. ويتحقـق الفهم المتبادل عبر التقمص والمخيلة، التعـرّف على إيقاع رقصـة أحدنا الآخر ونغمات أغنيـة أحدنا الآخر. وهـذا النوع من المعرفة يخضـع للاختبار في الفعل لا في المقولات؛ إن القـدرة على فهـم أحدنا الآخر لا تُسـتَمد من الجـدالات. بالطبع، هذه القدرة السابقة على المنطق جزئياً على فهم أحدنا الآخر قد تكون شـرط الجدالات الجيدة التي يشـعر فيها المشـاركون أنهـم يحققون تقدماً نحو المعرفة.

يأمل ويست في المصالحة والفهم المتبادل، لكنه لا يرى أن الدين يقدّم هذا الأمر في حُزمة منظّمة. في المقام الأول، هو يوافق الآخرين فـي هذا الكتاب علـى القول إننا نعيش في تعدديـة من الأطر الفكرية، والثقافيـة، والدينية المختلفة. ونحن مدعوون إلى إيجاد طرق نتفاعل بها على نحو حسن فيما بيننا، والوضع المثالي أن نفهم بعضنا البعض دون أن نمحو هذه الاختلافات. في الواقع، إن المشـاركة في المجال العام لا تقدم فوائد جماعية فحسب ولكنها توفر أيضا وجوداً شخصياً طيبـاً تثريه قدرةٌ أعظم على أن نضع أنفسـنا في مـكان الآخرين. ليس هذا ببساطة الطيبة الذرائعية التي تساعد على الاتفاق الممكن؛ إنه أمر ثمين لذاته. وفَضلا عن هذا، يصرّ ويسـت على أن الرسـالةَ المسيحية (في الأقل، وهو لا يشـطب رسـائل مماثلة من تقاليد أخرى) لا تعتمد ببسـاطة منطق التكافـؤ - العدالة الرولزية - ولكنهـا تعتمد على وفرة

كبيرة من المحبة. أعتقد أنه يقول إن العدالة أمرٌ حسن. إنها يمكن أن تمثّل تحسّناً كبيراً. لابد أن نشعر «بغضب غيور ضد الظلم». ولكن العدالة بذاتها لا يمكن أن تكون العامل الكامل لتحديد الخير.

ربما كان الأهم أن ويست يدعونا إلى العثور على موارد داخل تقاليدنا، وبضمنها تقاليدنا الدينية المتنوعة، لإيقاف الانسجام الذي يغطي تنافراً تحته. وهو يدعونا إلى أن نكون شهوداً على المعاناة (حتى ونحن لا نعرفُ كيف نضع حداً لها). وهو يصرّ على أن للدين النبوي مكاناً في المجال العام، لأن اعتراضاته نفسها دعواتٌ للفت الأنظار لكي يرى الناس الوقائع التي تسبب لهم عدم الراحة. والدعوات للفت الأنظار ليست جدالات أو مقولات يتوجب إخضاعها للنقد؛ إنها عروض من نمط آخر. ليس الدين النبوي بناءَ الإجماع ولا هو معارضةٌ ببساطة؛ إنه تحد يدعونا إلى التفكير والنظر وحتى الشم؛ وهو ليس مسألة تقدم تطوري تدريجي بل أمر عاجل. إن المطلب الذي تتقدم به النبوة نحونا لا يتعلق بالإيمان ولكن بالحقيقة؛ أو بالأحرى الحقيقة الممكنة، لأن النبي لا يتحدث عن الشرور القائمة أمامنا ولكن إمكانات مستقبل نكون فيه ملعونين على ما فعلنا ومستقبل تتوفر لنا فيه الفرصة لنتصرف على نحو أفضل.

إن القول إن للدين قوة في المجال العام لا يعني أن استيعابه أمرٌ يسير أو مطلوب. إنه الأساس لتغيرات جذرية وأسئلة جذرية؛ وهو يحمل معه الحماسة، والعاطفة، والغضب، والحنق، والمحبة. إن كانت الحماسة تحشد باتجاه يقين دون تأمل، فإن العاطفة حيوية أيضاً في الدفع إلى نقد المؤسسات القائمة والتوجهات الخطرة. إن

للمجال العام وممارسة العقل العام قوة أيضاً. وهما لا يأخذان من الدين فقط بل يقدّمان له فرصاً للتقدم عبر التأمل والجدال النقدي أيضاً.

المجال العام عالمٌ من الجدال العقلاني النقدي تخضع فيه الأمور المتعلقة بالخير العام للنظر. وهو أيضاً فضاء تشكيل ثقافي لا يكون الجدال الممارسة المهمة الوحيدة فيه، هنالك الإبداع والطقس، الاحتفاء والاعتراف، وكلها مهمة. وهو يحتوي التعبير الناطق المتبادل بين الحساسيات العميقة وحالات الفهم الواضحة، ويحتوي المحاولة التي تستعين أحيانا بنداءات نبوية طلباً للفت الانتباه لجعل الطريقة التي نفكر بها ونمارس الفعل مستجيبة لأعمق قيمنا والتزاماتنا الأخلاقية.

فهرس الأعلام

مصطلحات الكتاب

epistemological	أبستيمولوجي، معرفي
overlapping consensus	الإجماع المتداخل
memorialization	إحياء الذكرى
eschatological	أخروي
performative	أدائي
cognitive	إدراكي
depoliticization	إزالة الصفة السياسية
interpellation	استدعاء
nominalism	الاسمية
pluralization	إضفاء التعددية
universalization	إضفاء الشمولية
exclusion	إقصاء
atheistic	إلحادي
neoimperialism	الامبريالي المحدث
reflexive	انعكاسي
esoteric	باطني
messianism	التبشيرية
neutralization	تحييد
Imaginaries	تخييلات
deliberation	تدبّر
paideia	التربية التنويرية
co-habitation	تعايش

obscurantism	التعتيم
plurality	تعددية
Pluralism	تعددية
empathy	تقمص
differentiation	تمايز
appropriation	تملّك
Enlightenment	تنوير
binationalism	ثنائية القومية
community	جماعة
gender	جنوسة
genealogical	جينيالوجي
Headscarf	الحجاب
limits on audibility	حدود ما هو متاح للأسماع
neighborliness	حسن الجوار
state neutrality	حياد الدولة
animality	الحيونة
exoteric	خارجي
Redemption	خلاص
constitution	دستور
nation state	الدولة القومية
Sovereign / state	دولة سيادية
Judaism	الديانة اليهودية
Deists	الربوبيون
ethos	روح
communitarianism	روح الانتماء إلى الجماعة

narrative	سرد
habitation	سكنى
authority	سلطة
sovereignty	سيادة
the political	السياسي
sephirot	سيفيروت
diasporic	شتات
fragments	شذرات
legitimacy	شرعية
Zionism	الصهيونية
countermessianic	ضد التبشيري
Axial/Age	العصر المحوري
rational	عقلاني
relationality	علائقية
laïque	علماني (فرنسية)
laïcité	علمانية (فرنسية)
secularization	علمنة
exotic	غريب
nonfundamentalist	غير أصولي
areligious	غير الآبه بالدين
alterity	غيرية
agent	فاعل
agency	فاعلية
statelessness	فقدان الدولة
Kabbalah	القبالة

kabbalistic	قبالي
devalorization	قلب، عكس
norms	قواعد
power	قوة
catastrophic	كارثي
historiography	كتابة التاريخ
Clericofascist	الكهنوت الفاشي
unchosen	لا اختياري
agnostic	لا أدري
nonuniversal	لا شمولي
nonteleological	لا غائي
nonreligious	اللاديني
neoliberalism	الليبرالية الجديدة
institution	مؤسسة
Meta-social	ما بعد الاجتماعي
postsovereign	ما بعد السيادي
Post-secular	ما بعد العلماني
postnational	ما بعد القومي
postmetaphysical	ما بعد الميتافيزيقي
premodern	ما قبل الحداثي
heterarchical	متغاير المستويات
the Public Sphere	المجال العام
self-immanence	محايثة الذات
Christocentric	مركزية مسيحية

egalitarian	مساواتي: يعتمد مبدأ المساواة
ecumenical	المسكوني: المشترك بين الطوائف المسيحية
normative	معياري
praxis	ممارسة
exilic	منفوي
exile	منفى
Messiah	المنقذ
nomos	الناموس
prophetic	نبوي
dispossession	نزع الملكية
foundationalism	النزعة التأسيسية
Weltanschauungen	نظرة للعالم (ألمانية)
fixation on religion	الهوس بالدين
Jewishness	الهوية اليهودية
collective identity	هوية جماعية
identitarian	هوية وطنية لا سياسية
superabundance	الوفرة
enfranchised	يتمتع بحق الاقتراع
communitarian	يعتمد إطار الجماعة
Sephardic	اليهود السفارديون
Mizrachi	اليهود الميزراحيون
utopian	يوتوبي

المحتويات

قوة الدين في المجال العام

ليس الدين مجرد شأن خاص، ولا هو موسوم باللاعقلانية البحتة. كما أن المجال العام ليس ميداناً يسود فيه التفكر العقلاني، ولا هو فضاء من التوافق الطوعي. ومع ذلك فإن هذه الأفكار الدالة على سوء فهم كل من الدين والحياة العامة ظلت سائدة لوقت طويل، ربما داخل الحلقات الأكاديمية على نحو خاص. لكن السنوات الأخيرة بدأت تشهد، في غمرة انبعاث واسع للتركيز على الأهمية العامة للدين، مساهمات فكرية تزداد عمقاً، تتحدانا وتدفعنا إلى إعادة النظر في المقولات الأساسية في البحث، والتحليل، والنقد.

يشارك في هذا الكتاب أربعة فلاسفة، كل منهم أستاذ كبير مرموق ومثقف معروف على مجال واسع. وهم جميعا فلاسفة بالرغم من أنهم مضوا بعيداً خارج حدود التخصص الفلسفي الأكاديمي. ولكل واحد أسلوبه الفكري المُميز، ومشروعه الفلسفي الخاص، وميدانه التناهجي الرحيب، فضلا عن التزامه القوي بالمشاركة في الشأن العام. وهم يمثلون بمجموعتهم هذه بعضاً من أكثر الأصوات الفلسفية نفوذاً وأصالةً من بين مَن يكتبون اليوم. تغطي مشاغلهم طيف النظرية النقدية بأحدث أشكالها من البراغماتية وما بعد البنيوية إلى النظرية النسوية ونظرية العِرق النقدية، والهيرمنيوطيقا، والظاهراتية، وفلسفة اللغة وما هو أبعد من ذلك. وهم يوفرون لنا عبر مقالاتهم المُفردة، وكذلك عبر الحوارات المتبادلة فيما بينهم، منطلقاً جديداً يتعلق بالشأن الذي ظل بالنسبة لكل واحد منهم همّاً دائماً، ونعني به موقع الدين في المجال العام.

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت القاهرة تونس
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar_altanweer.com

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosopy of Religion Study Center

ISBN 978-9953-582-62-7
9 789953 582627